



Sesenta años después de Ángel Álvarez de Miranda: la opción italiana de la «Historia de las Religiones» en el Máster del IUCR

Diana Segarra Crespo¹

Recibido: 24 de abril de 2017 / Aceptado: 5 de julio de 2017

Resumen. Ángel Álvarez de Miranda se formó en Roma con el prof. Raffaele Pettazzoni, el fundador en Italia de la «Historia de las Religiones» y de un método específico para su estudio. De vuelta en España, Álvarez de Miranda ocupó la primera cátedra de «Historia de las Religiones», creada en 1954 en la universidad de Madrid. En este trabajo se analizan los modos de la circulación de ideas en ámbito internacional, privilegiando el papel desempeñado por el «encuentro» personal con ellas en el extranjero y por la traducción de obras extranjeras. En este último caso, se trata de evidenciar, siguiendo a Pierre Bourdieu, las consecuencias que derivan de la circulación de textos sin el propio «contexto».

Palabras clave: Ángel Álvarez de Miranda; Raffaele Pettazzoni; escuela romana de Historia de las Religiones; circulación de ideas; Pierre Bourdieu; traducciones; textos sin «contexto»; Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones (IUCR).

[en] Sixty years after Ángel Álvarez de Miranda: the Italian option of the «History of Religions» in the teachings of IUCR

Abstract. Ángel Álvarez de Miranda studied in Rome with Professor Raffaele Pettazzoni, founder in Italy of the «History of Religions» and of a particular method for its study. Back in Spain, Álvarez de Miranda took the position of the newly created chair –in 1954– of «History of Religions» in the university of Madrid. This essay analyses the international practices of the circulation of ideas favouring the role of the personal «encounter» with these ideas abroad and the translation of foreign works. In this last case, following Pierre Bourdieu, it shows the consequences of the circulation of texts without their own context.

Keywords: Ángel Álvarez de Miranda; Raffaele Pettazzoni; Roman School of History of Religions; circulation of ideas; Pierre Bourdieu; translations; texts without context; University Institute for the Sciences of Religions (IUCR).

Sumario. 1. Ángel Álvarez de Miranda y su maestro italiano, Raffaele Pettazzoni. 2. Observaciones sobre la circulación internacional de ideas a través de los textos. 3. La traducción de obras de la «escuela romana de Historia de las Religiones» en España. 4. La transmisión de la opción italiana de la Historia de las Religiones en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Segarra Crespo, D. (2017), Sesenta años después de Ángel Álvarez de Miranda: la opción italiana de la «Historia de las Religiones» en el Máster del IUCR, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22, 421-449.

¹ Investigadora independiente.
E-mail: biwu@inwind.it

Deseando rendir homenaje al prof. Ángel Álvarez de Miranda, se me antoja inmediatamente que una forma de hacerlo puede consistir en evidenciar la actualidad de los planteamientos teóricos y metodológicos de la «escuela romana de Historia de las Religiones» en el sentido de que hoy forman parte, efectivamente, de las enseñanzas del «Máster universitario en Ciencias de las Religiones» de Madrid. Tal situación se podría considerar, en efecto, como una «ideal continuación», aun sesenta años después, del truncado proyecto de introducción de la disciplina de la Historia de las Religiones por parte de aquel profesor, que se había formado en Roma, en la universidad madrileña². Pero semejante propósito implica reflexionar, simultáneamente, sobre los modos de la circulación de ideas entre países.

1. Ángel Álvarez de Miranda y su maestro italiano, Raffaele Pettazzoni

La posibilidad de difusión en ámbito nacional del nuevo modo de hacer la Historia de las religiones que el prof. Raffaele Pettazzoni inauguró institucionalmente a partir de su acceso, en 1923, a la primera cátedra en Italia de aquella disciplina en la universidad de Roma «La Sapienza», derivó, en primer lugar, del «encuentro» de Ángel Álvarez de Miranda con aquel modo de hacer «extranjero» (a través de su formación académica en Roma, bajo la dirección de aquel profesor, entre 1948 y 1952) y, en segundo lugar, de la ocupación de una primera cátedra de aquella disciplina, creada en 1954 en la universidad de Madrid, que habría podido convertirse –si no se hubiese producido, desafortunadamente, el fallecimiento del prof. Álvarez de Miranda en 1957– en sede natural de la irradiación de las ideas adquiridas en Italia³... Dos años más tarde, fallecía también el prof. Pettazzoni en Roma dejando tras de sí una propuesta metodológica original, respecto de lo que se había hecho y se estaba haciendo en Europa en el ámbito de los estudios sobre las religiones⁴: el método histórico-comparativo, que él mismo había experimentado y sometido a sucesivas verificaciones a través de su amplia labor científica⁵ y que Ángel Álvarez de Miranda había tenido ocasión, pues, de conocer y, a su vez, de poner inmediatamente en práctica ya realizando su tesis italiana⁶. Los calificativos que especifican dicho método explican simultáneamente las opciones científicas que este comporta: la opción de la «individuación histórica», que implica la búsqueda de lo que el hecho religioso estudiado tiene de específico, así como las razones históricas de dicha especificidad, y la opción del medio para conseguir tal objetivo, que consiste en la utilización de una «comparación diferencial» con otros hechos religiosos integrados en sus respectivos procesos históricos. Toda una herencia metodológica que sus discípulos, más o menos direc-

² Sobre la figura y la obra de Á. Álvarez de Miranda son imprescindibles los estudios de Díez de Velasco 1995, 2007a, 2007b y 2015.

³ Díez de Velasco 1995, 52s.; 2007a; 2007b, 19ss., 22ss., 50ss.; 2009, 125s.; 2015, 16-66.

⁴ Sobre la colocación de la propuesta metodológica de R. Pettazzoni en el escenario científico europeo, véanse Gasbarro 1990, 95ss. y Spineto 2012a y 2012b.

⁵ *Vid.* Pettazzoni 1959; consúltese la bibliografía de este autor en Gandini 1960. *Vid.* www.raffaelepettazzoni.it

⁶ Á. Álvarez de Miranda realizó una tesis sobre el argumento «*L'origine magica delle "corridas" nella Penisola Iberica ed in Creta con un'appendice sulla magia sessuale del toro in alcuni miti e riti delle religioni antiche*» / «*Miti e riti sulla sacralità del toro*», bajo la dirección de R. Pettazzoni, la defendió en Roma, el 15 de noviembre de 1952 y fue publicada como monografía en español en 1962: véase el análisis de este trabajo, con los datos relativos a sus diferentes títulos y estructura, a las publicaciones que derivaron de él, a sus traducciones y a su recepción, en Díez de Velasco 2007b, 43s. y esp. en 2015, 67-83.

tos, han interpretado y desarrollado desde entonces y hasta ahora, desde la propia personalidad científica y, por tanto, con bagajes, intenciones e itinerarios diferentes, con objetivos y resultados diversos, aun cuando estos no lleguen a ocultar esas afinidades epistemológicas en torno a la centralidad de la perspectiva histórica que permiten individuar, efectivamente, una «escuela romana de Historia de las Religiones»⁷ que pronto celebrará el centenario de la fundación de aquella disciplina científica.

Aun habiendo sido Álvarez de Miranda también discípulo, ciertamente, del prof. Pettazzoni, y aun cuando las enseñanzas del maestro determinaron significativamente la orientación de su trayectoria científica⁸, sería injusto, además de pecar de ingenuidad, pensar que su Historia de las Religiones fue, y hubiera sido tras él, simplemente la Historia de las Religiones del profesor italiano. Un estudio detallado y un análisis profundo de la obra de Ángel Álvarez de Miranda, que están aún por hacer (si bien Francisco Díez de Velasco ha dado ya, en este sentido, los pioneros y fundamentales pasos –*vid.* n. 2–, a los que se suman las observaciones contenidas en su contribución en este volumen), permitirán individuar y evaluar la importancia y el peso, en los planteamientos teóricos y metodológicos del discípulo español, tanto de la influencia «*pettazzoniana*» como de las opciones que derivan de un bagaje «nacional» y de un contexto cultural específico (el constituido por la serie de intelectuales que le apoyaron y/o con los que se relacionó más o menos directamente, como Joaquín Ruíz-Giménez, Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero Díaz, Eugenio D'Ors, Julio Caro Baroja, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri...)⁹ y, además, de sus propios intereses científicos, francamente abiertos también a otra corriente europea, como la fenomenología, sobre todo la de Mircea Eliade¹⁰ (una opción por la que Raffaele Pettazzoni manifestó ciertamente su atracción, aun cuando esta no se resolviese nunca en una abdicación o en una atenuación de la marcada perspectiva histórica que caracteriza su investigación de los hechos religiosos)¹¹.

⁷ Testimonios de un empeño en la «continuación» del proyecto de R. Pettazzoni y de una conciencia de «escuela» se hallan ya en Brelich 1959, 76b-c; 1960, 191ss. (= 1979, 121ss.; 1983, 9ss.); 1977b, 3-6 (en el contexto de la introducción a un congreso internacional); Sabbatucci 1963, 1 y 39s.; Santemma 2005, 41; Massenzio 1997, 23-79; Gasbarro 1999, 97-100, 176, *passim*. Sobre los diferentes recorridos científicos de los discípulos o continuadores, véanse Brelich 1977b, 3-6; Gasbarro 1990, 99, 102ss., 107ss., 176ss., 182ss.; Spineto, 2012b, 109ss. y n. 97; 2012c; Xella 2005; Lancellotti 2005; Montanari 2006; Massenzio-Alessandri 2013.

⁸ «Roma transformó a Álvarez de Miranda en historiador de las religiones», como afirma Díez de Velasco (2015, 23; 14-24, 52) determinando su «cambio de rumbo» (Díez de Velasco 2007b, 19ss. y 37ss.).

⁹ Sobre la existencia de un verdadero «*lobby* intelectual» en aquellos años en España y sobre su influencia en la carrera y en el pensamiento de Álvarez de Miranda, véanse Díez de Velasco 2007b, 16ss., 23ss., 27s.; 2007c, esp. 109; 2015, 6-14, 24ss., 39, 52 y, especialmente, su contribución en este volumen.

¹⁰ Salta a la vista el hecho de que Eliade sea el único estudioso de las religiones citado por Álvarez de Miranda en la Lección inaugural de la cátedra que impartió en la universidad de Madrid en 1954 (Álvarez de Miranda 1959a, 297); de hecho, se trata de un autor que el estudioso español utilizó y citó ampliamente en su obra (p. ej., en Álvarez de Miranda 1959b, 58, n. 1, 62, n. 1, 86, 111, n.1), así como parece que lo hizo también en su docencia (según él mismo comunicó por carta al estudioso rumano): véanse datos en Díez de Velasco 2007a, 117s. y n. 56; 2007b, 34s.; 2015, 48-50 y en su contribución a este volumen. Sobre la influencia de G. van der Leeuw en Á. Álvarez de Miranda, véanse Díez de Velasco 2015, 21 y su contribución a este volumen. *Vid.* nn. 16 y 20.

¹¹ Sobre la posición de R. Pettazzoni frente a la fenomenología y sobre las razones de su acercamiento a ella y, simultáneamente, de sus diferencias con ella, véanse, p. ej., las reseñas positivas de R. Pettazzoni a G. van der Leeuw y a M. Eliade (aun cuando no exentas de la advertencia del riesgo que derivaba del hecho de no acudir a la Historia), en Pettazzoni, 1925b, 1933 y 1949-1950; véanse también Pettazzoni 1954, 1959 y 1986 (1959); Sabbatucci, 1963, 6-8; Spineto 1994, 33-74; 2012b, 102-108; Massenzio 1997, 31-36; Chirassi Colombo 1998, 389ss. y Pisi 1990; cfr. Montanari 2009 y Severino 2011. Sobre la oposición a la fenomenología por parte de sus discípulos, véanse de Martino 1951-1952, 1954 y 1957; Brelich 1956 y 1972; Sabbatucci 1990a y 1990b; Gasbarro 1990, 105, 107ss.; Massenzio 1997, 31ss., 45ss., 53ss.; pero cfr. con la distinta posición adoptada, en cambio, por U. Bianchi (en Spineto 2012b, 116-118 y 2012c y Xella 2005, 34-40).

Y así, si es advertible –si bien aún por analizar detalladamente– la huella de la influencia del maestro italiano en los planteamientos teóricos que propone Ángel Álvarez de Miranda acerca de las «religiones místicas»¹², resulta interesante comparar en cambio, aun brevemente, el análisis que Raffaele Pettazzoni realizó de un pasaje concreto de la *Divina Commedia* de Dante (con el que inauguraba –en un modo ciertamente significativo para un público italiano– el primer número de la revista que él mismo había fundado, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, en 1925)¹³, con el estudio que su discípulo español escribió en 1953 sobre la obra poética de Federico García Lorca¹⁴. A pesar de la distancia cronológica que existe entre estos ensayos y de los divergentes objetivos que en ellos se plantean, conviene evidenciar que ambos autores tratan de rastrear el trasfondo religioso de un contenido que ha sido expresado a través de la poesía: Raffaele Pettazzoni parte del episodio de la muerte del rey Manfredi en la batalla de Benevento (1266), evocada en su específica modalidad lapidatoria en el *Purgatorio* dantesco¹⁵, para centrar su interés en la individuación de los «contextos histórico-culturales» en los que se inscribe el fenómeno de la lapidación; de esta forma, el estudioso italiano trataba de evidenciar y de interpretar los diferentes «desarrollos» de tal práctica a partir de un probable origen en el valor «sacral» atribuido, en las distintas religiones, al cúmulo de piedras; Ángel Álvarez de Miranda, que había titulado originariamente su estudio «Poesía y religión» (*vid.* n. 14), se propone «analizar un caso concreto de coincidencia» entre aquellas –precisamente el que representaba, según este autor, la obra del poeta andaluz– partiendo, explícitamente, tanto de los presupuestos fenomenológicos de Gerardus van der Leeuw acerca de la posibilidad de analizar la «religiosidad» a través de las «intuiciones de la poesía»¹⁶, como también de las observaciones de Pedro Laín Entralgo sobre las modalidades poéticas de la intelección de la realidad¹⁷.

La decisión de analizar un testimonio poético «concreto» (con la que el discípulo español trataba de superar el nivel teórico en el que se colocaba la pretensión fenomenológica de ilustrar y de comprender la experiencia religiosa a través –por excelencia– de la creación poética)¹⁸, así como la individuación de la relación de la

¹² La posibilidad de comparar el trabajo de cátedra de Álvarez de Miranda sobre «Las religiones místicas y el problema de su inserción en la Historia general de las Religiones» (presentado en la oposición del 1954 y convertido en la monografía que ha sido publicada, en 1961, con el título de «Religiones místicas») con el volumen de R. Pettazzoni sobre aquel argumento, publicado en 1924 (Pettazzoni 1924a), ha sido sugerida ya por Díez de Velasco (2007b, 40-42 y 2015, 55-57; véase también en su contribución a este volumen) evidenciando el interés que reviste el sistema de clasificación de las religiones que presenta el discípulo español. Sería necesario analizar si Álvarez de Miranda tuvo en cuenta la clasificación *pettazzoniana* en religiones «*prenazionali, nazionali e sovranazionali*» en el sentido con que el maestro italiano la propuso, es decir con un objetivo fundamentalmente histórico (y no meramente tipológico) tendente a la individuación de la «génesis» de la orientación hacia la universalidad (que traduce una distinta relación individuo-Estado) de algunas formaciones religiosas (tal y como evidencian, p. ej., Sabbatucci 1963, 17-20 y Pisi 1999, 266-268).

¹³ Pettazzoni 1925a; Sabbatucci 1963, 12s., resalta la elección temática de Pettazzoni.

¹⁴ Álvarez de Miranda 1959b. Sobre este texto y las sucesivas publicaciones (con diferentes títulos) del mismo, con un comentario de ellas, véanse Díez de Velasco 2007b, 45; 2015, 21s., 58s. y su contribución a este volumen.

¹⁵ Se trata del episodio relatado en Dante, *Purg.* 3, 103-145.

¹⁶ Álvarez de Miranda 1959b, 46, n. 1, en la que cita a «Gerardo van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933».

¹⁷ Laín Entralgo 1952, citado por Álvarez de Miranda 1959b, 60s. y n. 1 y *vid.* 61, n.1, en la que comenta el artículo de su amigo médico señalando la utilización que este hace de la teoría de los «arquetipos» y del «inconsciente colectivo» de Jung.

¹⁸ Tal y como hacía, efectivamente, G. van der Leeuw citando abundantemente, con tal propósito, una serie de obras de literatura y en concreto de poesía (al igual que otros autores como W. Otto o K. Kerényi), como ya observaba y comentaba E. de Martino en su crítica a la corriente fenomenológica (de Martino 1954, 5 y n. 1).

poesía de Lorca con un tipo determinado de «religiosidad», representan ciertamente su modo de acudir a la Historia. De hecho, Ángel Álvarez de Miranda no llega a considerar necesario plantearse la cuestión del origen histórico de la eventual adecuación de la creación y del género poéticos a la configuración y a la transmisión de contenidos religiosos, así como tampoco la de una contextualización histórico-cultural de la figura de Federico García Lorca y de su poesía. Centrando su análisis en los temas tratados por el poeta andaluz –la fecundidad, la vida y la muerte: temas ligados subordinadamente al de la luna–, Ángel Álvarez de Miranda desvela en aquellos, a través de un uso extensivo de la comparación, un «*trasmundo de asombrosas intuiciones numinosas*»¹⁹ que, individuadas en su carácter ambivalente –según la definición de lo sagrado inaugurada por Rudolf Otto²⁰– y analizadas y descritas a la manera *eliadiana*²¹, apuntan efectivamente (tal y como anunciaba el estudioso español ya al inicio de su ensayo) a la existencia de una serie de «correlaciones» entre la poesía *lorquiana* y un tipo de «religión arcaica de tipo naturalista»²². Con este enfoque, considerado novedoso en España²³, Ángel Álvarez de Miranda completaba la valoración que había avanzado Pedro Laín Entralgo respecto de la poesía de Federico García Lorca en cuanto ejemplo de «intuición sensorial de la realidad»²⁴, rebasándola, al incluir en la creación poética la posibilidad de intuir también las significaciones religiosas de la realidad (que, en el caso del poeta, girarían en torno a la intuición de la «sacralidad de la vida orgánica»)²⁵.

Advirtiéndolo, pues, la distancia entre estos planteamientos que surge de la aplicación de una perspectiva esencialmente histórica, en el caso del maestro italiano, y de una perspectiva esencialmente fenomenológica, en el caso del discípulo español, se hace necesario recordar que Raffaele Pettazzoni, en su intención de afirmar la especificidad y la autonomía de esa Historia de las Religiones que pretendía implantar en Italia, había apreciado ciertamente de la fenomenología y, en concreto, de autores como Gerardus van der Leeuw y Mircea Eliade, el hecho de que afrontasen el estudio del fenómeno religioso desde el punto de vista de su «esencia»²⁶; y, del mismo modo, conviene tener en cuenta también que, aun cuando el estudioso italiano no compartiese en absoluto la necesidad de aplicar para tal fin un método que, como advertía en diversas ocasiones, prescindía de la Historia²⁷, llegaría a auspiciar en 1954 (si bien en un artículo que servía para introducir en la escena internacional el

¹⁹ Álvarez de Miranda 1959b, 50. El estudioso había incorporado ya el término y la noción de lo «numinoso» en un trabajo de 1947 (véanse Díez de Velasco 2007b, 21 y su contribución en este volumen); *vid.* el recurrente uso de tal término en Álvarez de Miranda 1959b, 49, 57s., 74s., 89, 91.

²⁰ *Vid.* Álvarez de Miranda 1959b, 58, n. 1, donde cita la obra de R. Otto, *Das Heilige* (publicada en Breslau, en 1917) refiriéndose a la traducción española (sobre dicha traducción véase más adelante en el texto). *Vid.* Otto 1980 y n. anterior.

²¹ Sobre el uso de un léxico *eliadiano*, como es el caso de las famosas «hierofanías» del autor rumano (*vid.*, p. ej., Álvarez de Miranda 1959b, 58, 62, n. 1, 75, 94, 111, n.1; *vid.* también la n. 44 y, sobre dicho término, Chirassi Colombo 1998, esp. 385ss.) y sobre la relación con Eliade y su influencia en Álvarez de Miranda, véase n. 10.

²² Álvarez de Miranda 1959b, 46s., 56, 65ss., 72, 74, 77ss., 86s., 89, 91, 93, 97-100, 102, 104s., 106, 110s.

²³ Como afirmaba, p. ej., F. Rodríguez Adrados (Díez de Velasco, 2007 a, 93, n. 19), una valoración que comparte también el propio Díez de Velasco 2007a, 94; 2007b, 45; 2015, 21s., 58s.

²⁴ Laín Entralgo 1952, 15-20.

²⁵ Álvarez de Miranda 1959b, 60s. y n. 1 y 47, 49, 55, 57s., 104.

²⁶ Es decir, desde la perspectiva de una autonomía y una especificidad de «lo religioso», una perspectiva inexistente hasta entonces en Italia y que, en todo caso, no sería aceptada por B. Croce y sus seguidores: véanse nn. 11 y 34.

²⁷ *Vid.* n. 11; en 1951, R. Pettazzoni acuñaba la frase programática de «ogni *phainómenon* è un *genómenon*», todo fenómeno tiene un origen y es el resultado de un desarrollo, de un proceso (Pettazzoni 1951-1952, 21): véanse datos y comentario en Pisi 1990, 263-265; Spineto 1994, 60ss.; cfr. Santemma 2005.

primer volumen de la revista *Numen*, fundada por él mismo en cuanto órgano de la IAHR) una «complementariedad» de la Historia y de la Fenomenología (aunque esta «corregida» a través de un control histórico) en la constitución de una única Ciencia de las religiones²⁸. Se trataba, sin embargo, de un auspicio efímero, pues en un artículo publicado también en aquella revista solo algunos años después, en 1959 (cuando ya Ángel Álvarez de Miranda no podía tener conocimiento de él), el estudioso italiano haría bascular aquel equilibrio propuesto entre ambas disciplinas definitivamente del lado de la Historia o, mejor dicho, del Historicismo (resolviendo, ahora, la Fenomenología en este), al evidenciar los logros científicos que en su opinión –basada en los resultados de sus propias investigaciones– se debían a la utilización de la comparación «histórica» y, por tanto, a una comparación que busca las diferencias, en vez de las analogías (buscadas en cambio por la fenomenología), entre los hechos religiosos²⁹.

En la reflexión sobre la influencia que tuvieron el pensamiento y la obra de Raffaele Pettazzoni en la elaboración de la Historia de las Religiones de Ángel Álvarez de Miranda conviene considerar, además, el contexto histórico-cultural en el que esta disciplina –nueva en ambos países– debía integrarse. Una comparación somera de los discursos inaugurales escritos por Raffaele Pettazzoni y por Ángel Álvarez de Miranda con motivo del acceso a las cátedras de Roma y de Madrid, respectivamente, esclarece algunas razones de las elecciones metodológicas de ambos profesores.

«*Sviluppo e carattere della Storia delle Religioni*» es el transparente título de la Lección inaugural pronunciada por Raffaele Pettazzoni, el 17 de enero de 1924 en la universidad «La Sapienza», con la que presentaba la nueva disciplina en cuanto «disciplina histórica»³⁰. Partiendo de una revisión histórico-crítica de las principales corrientes europeas (la «filológica» de Friedrich Max Müller y la «antropológica» de Edward Burnett Taylor) que comenzaron a estudiar, a partir de mediados del s. XIX, los hechos religiosos, Raffaele Pettazzoni proponía la superación de las divergencias advertidas entre aquellas a través del parámetro común de la Historia. Y, en el discurso del estudioso italiano, dicho parámetro se erige en cuanto imprescindible y esencial en el estudio de aquella nueva disciplina desde el momento en que, según él mismo afirma, «las religiones» –su objeto específico– se desarrollan en la Historia y «sus desarrollos» constituyen, precisamente, lo que cada una de ellas tiene de específico³¹. Como sintetizaría posteriormente Dario Sabbatucci, Raffaele Pettazzoni se proponía explicar, pues, «todo con la Historia y en la Historia»³². Se trataba de un discurso esencialmente interno, pues el estudioso italiano proponía la inclusión de aquella novedad desde una perspectiva que no era ajena al propio ámbito nacional: la opción científica que representa esa –hasta entonces inexistente– Historia de las Religiones que Raffaele Pettazzoni presentaba en aquella ocasión surgía, efectivamente, del panorama cultural italiano, dominado por la figura de Benedetto Croce y por su historicismo de raigambre filosófica (aun cuando en la propuesta de Raffaele Pettazzoni se pueda individuar también una serie de importantes divergencias con

²⁸ Pettazzoni 1954; véase también Pettazzoni 1986 (1959).

²⁹ Véase Pettazzoni 1959, con el comentario de Spineto 1994, 64ss., 2012b, 107s. y de Pisi 1990.

³⁰ Posteriormente publicada: *vid.* Pettazzoni 1924b.

³¹ Pettazzoni 1924b, 19 y 23.

³² Sabbatucci 1963, 8 y 2-4; Pettazzoni 1924b, 8 y 4; véase n. 27.

el pensamiento del filósofo napolitano³³ y aun cuando la autonomía de tal disciplina y su específica metodología –basada en la comparación– recibiesen, de hecho, la explícita y radical oposición de Benedetto Croce y de Adolfo Omodeo, uno de sus seguidores³⁴.

Si se tiene en cuenta, entonces, que la Historia de las Religiones de Raffaele Pettazzoni representaba, sin duda, una opción científica «genuinamente italiana», junto a la necesidad –explicitada por el estudioso italiano en su Lección inaugural– de abandonar el tradicional y previo criterio de partición de la Historia por épocas, pueblos, períodos (que él califica de «extrínseco» y «europeocéntrico») para acometer el estudio de las religiones, de aplicar un tipo de comparación histórica entre los hechos religiosos que comprendiese, ciertamente, el cristianismo (hasta entonces «incomparable») y de individuar, además, en aquella disciplina la «*funzione altamente civile*» de formar la «*coscienza storico-religiosa degli italiani*»³⁵, no se puede por menos que pensar en la gran dificultad, si no en la imposibilidad, ciertamente percibida por Ángel Álvarez de Miranda³⁶, de un mero «trasplante» de las ideas y de las propuestas metodológicas del maestro italiano en el específico panorama cultural español. Y ello, no solo en el de mediados del siglo pasado, sino también en el panorama de las sucesivas décadas que, como señala Francisco Díez de Velasco, se revelaría no solo intransigentemente refractario a la consideración del cristianismo simplemente como una religión más y, por tanto, comparable, sino que además se decantará, con el paso del tiempo, hacia una tendencia cada vez mayor a la especialización y a la fragmentación en un sentido cronológico, y no temático, del área académica de la Historia³⁷.

«*El saber histórico-religioso y la ciencia española*» es el título, igualmente transparente, de la Lección inaugural impartida en la universidad de Madrid, a principios de octubre de 1954, por el prof. Ángel Álvarez de Miranda. Con ella, el estudioso formado en Italia presentaba estratégicamente en España la necesidad y la posibilidad del «encuentro» entre un saber nuevo (que calificado de «histórico-religioso» apunta implícitamente, sin duda, a su originaria matriz italiana)³⁸ y el ámbito cientí-

³³ Entre esas divergencias caben señalar, p. ej., la renuncia a adoptar el historicismo como filosofía y la incorporación de las sociedades tradicionales a la Historia... Véanse Pisi 1990, 260s.; Giusti 1990 y Gasbarro 1990, 116ss. y esp. 121ss.

³⁴ De aquella polémica da cuenta el propio Pettazzoni, retrospectivamente, en Pettazzoni 1959; véanse Brelich 1960, 196s. (= 1979, 126; 1983, 12s.) y 1977a, 31; Sabbatucci 1963, 1-6; Giusti 1990; Spineto 2012b, 102ss.

³⁵ *Vid.* Pettazzoni 1924b, 16ss.; 24ss. (si bien, sobre su posición respecto a la historia del cristianismo, véase ya en Pettazzoni 1914, con el comentario de Spineto 2012a, esp. 22-29) y Pettazzoni 1955, IXs., con el comentario de Massenzio 1997, 30s. Pettazzoni 1924b, 31 (sobre el empeño cultural, social y político de R. Pettazzoni y de sus continuadores, como G. Piccaluga y, actualmente, A. Saggiaro, en la implantación de la Historia de las Religiones en todos los niveles de la enseñanza pública, véanse Saggiaro 1996, Segarra 1997 y Giorda-Saggiaro 2011).

³⁶ Sobre algunos riesgos asumidos por Álvarez de Miranda (detectables en sus trabajos) que derivaban del uso de la comparación, así como sobre ciertos «compromisos» que tuvo que contraer ante un contexto cultural de corte confesional, véanse Díez de Velasco 2007a, 110ss. y nn. 44 y 49; 2007b, 46-50; 2015, 41ss., 59ss. y 70s. y su contribución a este volumen.

³⁷ Díez de Velasco 1995, 54s.; 2007a, 124s.; 2007b, 52s.; 2015, 44s., 59s. y 63s. Marcos 2009, 195ss.

³⁸ Álvarez de Miranda 1959a. R. Pettazzoni había instituido en la universidad de Roma un *Istituto di Studi Storico-Religiosi* que se ocuparía de desarrollar la disciplina que él mismo había inaugurado con la denominación de «Historia de las Religiones». Cabe recordar la preferencia de Álvarez de Miranda por aquella denominación en la creación de la nueva cátedra y de la disciplina que así se introducía, institucionalmente, en España (y de esta forma se refiere a tal disciplina, a pesar de que no cite a R. Pettazzoni, en su Lección inaugural; véase Álvarez de Miranda 1959a, 297ss.): véanse datos en Díez de Velasco 2007a, 98ss.; 2007b, 25s.; 2015, 28s. y en su contribución a este volumen.

fico nacional, que podía ser proficuamente fecundado, así, por aquel (tal y como ya precedía, por otra parte, Marcelino Menéndez Pelayo a la Hispanística, como recordaba en su discurso el recién nombrado catedrático, en el caso de la introducción de una «Ciencia de las Religiones o Mitología Comparada»)³⁹. Indudablemente, aquella Lección hundía sus raíces en esa «europeización» de España que, desde hacía tiempo, era auspiciada por parte de diversos intelectuales españoles, como por ejemplo por José Ortega y Gasset, en cuanto posible vía de rescate del atraso cultural nacional⁴⁰. Se trataba, por tanto, de un discurso dirigido hacia el interior de una nación replegada sobre sí misma (a causa del aislacionismo impuesto por la dictadura franquista) que buscaba, desde la novedad que viene de fuera, desde el fermento que representaba lo que hasta entonces era ajeno, la renovadora apertura y, simultáneamente, la posibilidad de proyección del saber científico español hacia un exterior «europeo»⁴¹. En esta decisiva ocasión inaugural, la especificidad de esa disciplina, que se presentaba esencialmente, pues, como una novedad potencialmente fecundante de la ciencia nacional, es explicada desde una mirada que no podía mas que partir de ese contexto europeo –y no exclusivamente italiano– en el que el propio Ángel Álvarez de Miranda y «su opción científica» aspiraban a integrarse. De ahí, la firme propuesta por parte del discípulo español de Raffaele Pettazzoni de la doble atención que su Historia de las Religiones debía conceder, por una parte, a la Historia (y, en ella, la explícita importancia dada al «origen y desarrollo» de los hechos religiosos y a la utilidad «incluso» de una «comparación discernidora» puede ser considerada, sin duda, como un eco de las enseñanzas de Pettazzoni⁴²) y, por otra parte, a la Fenomenología, es decir a la morfología, a la estructura y a la significación de esos hechos religiosos que para Ángel Álvarez de Miranda ya no son solo históricos sino que, a la manera de Mircea Eliade (el estudioso de las religiones que ya constituía un punto de referencia fundamental en Europa, pero también en España si, en ese mismo año de 1954, Eugenio D'Ors identificaba la «actualidad» de aquella nueva disciplina con los estudios que conocía del autor rumano⁴³), son también distintas «modalidades de lo sagrado»⁴⁴.

El prof. Ángel Álvarez de Miranda impartió un único curso académico en la universidad de Madrid (1954-1955), a causa de una enfermedad gravemente invalidante que lo conduciría a la muerte y no tuvo tiempo, ciertamente, como evidencia

³⁹ Vid. Álvarez de Miranda 1959a, 311-312, que cita las palabras con las que Menéndez Pelayo iniciaba el volumen dedicado a la «religiosidad precristiana» en su reedición de los «Heterodoxos».

⁴⁰ Véase Moreno Fernández 2011; en esta línea de «internacionalización de la cultura en España» se movían los intelectuales que apoyaron a Álvarez de Miranda en su carrera: véase Díez de Velasco 2007b, 23s.; 2015, 12, 24ss.

⁴¹ Se apostaba, en concreto, por llevar a España un «saber de carácter universalístico» (como era el saber propuesto) que fecundase la ciencia de «un país de tradición y vocación universalista» y por «incorporar la temática histórico-religiosa española a la gran corriente de la Historia de las Religiones» europea: vid. Álvarez de Miranda 1959a, 305ss. y 307ss.

⁴² Álvarez de Miranda 1959a, 304; ese «incluso», que parece aludir a un uso excepcional de la comparación, aparece desmentido por su propia obra, pues en ella el estudioso utiliza ampliamente dicho instrumento: véanse las observaciones de Díez de Velasco 2007a, 91-94 y 2007b, 49s.; 2015, 21s., 59s., 69.

⁴³ Véase el texto de la «Glosa» de E. D'Ors publicada en *Arriba* del 8 de julio de 1954, en Díez de Velasco 2007a, 109s.; 2007b, 27s. y 64, Texto 6a; 2007c, 109s. y 102ss. (sobre las afinidades entre D'Ors y Eliade); 2015, 38s. Sobre la atracción que ejercía el pensamiento de Eliade en Europa, véase Chirassi Colombo 1998, 383ss., 389 y 392ss.

⁴⁴ Álvarez de Miranda 1959a, 300s. («sacralidades», «modalidad de lo sagrado»), 295s.; Álvarez de Miranda tiene presente, obviamente, las «hierofanías» *eliadianas*: vid. n. 21.

Francisco Díez de Velasco, de formar una escuela, como presumiblemente hubiera ocurrido⁴⁵. Su obra, que ha sido publicada, en su mayor parte, póstumamente (gracias a Consuelo de la Gándara, su viuda), aun ciertamente conocida, objeto de alguna reedición y, en el caso de su tesis italiana, de la traducción al francés en 2003⁴⁶, se halla a la espera de un estudio pormenorizado que evidencie y analice sus propuestas metodológicas. Tras la desaparición del prof. Raffaele Pettazzoni, su obra, conocida ampliamente en Europa, se convirtió en Italia en el legado metodológico en torno al cual se ha constituido, de forma diacrónica, una corriente, la escuela romana de Historia de las Religiones⁴⁷.

2. Observaciones sobre la circulación internacional de ideas a través de los textos

Afrontar ahora, sesenta años después de Ángel Álvarez de Miranda (aun de forma breve y ciertamente provisional), el tema de la eventual influencia en España de ese modo italiano de hacer la Historia de las Religiones que había inaugurado Raffaele Pettazzoni (rastreado el conocimiento y la eventual repercusión en el ámbito nacional de unos planteamientos teóricos y metodológicos que son, como he enfatizado, «extranjeros») implica necesariamente cuestionar, previamente, las condiciones y las modalidades en las que se produce la circulación internacional de las ideas, *tout court*, en el ámbito intelectual en general y, en particular, en el campo académico. De la constatación histórica de que dicha circulación no es espontánea, sino que depende de condicionamientos sociales, políticos, económicos, religiosos y culturales, el famoso sociólogo Pierre Bourdieu proponía en 1989, en una conferencia que dio en la universidad de Friburgo, la necesidad de instaurar una «ciencia de las relaciones internacionales en campo cultural»⁴⁸. Partiendo sin duda de su experiencia personal⁴⁹, este estudioso centra el objeto específico de esta nueva ciencia en el análisis de las operaciones «sociales» relativas a la circulación de textos más allá de las fronteras nacionales y, en concreto, en la individuación de los procesos tanto de selección (es decir, ¿qué es lo que un país traduce de otro?, ¿quién es el traductor?, ¿quién publica, es decir quién propone, el texto extranjero en ámbito nacional?), como los procesos de «*marking*» (es decir, ¿cuál es la editorial que hace posible la recepción del texto extranjero?, ¿en cuál colección o en qué serie lo incluye?, y, sobre todo, ¿cómo presenta, si es que se presenta, el texto producido «fuera», es decir, quién se encarga de escribir la introducción que, valga la redundancia, «introduce» efectivamente el texto ajeno en el campo de intereses y problemáticas «nacionales», lo que, dicho sea de paso, es precisamente lo que determina fundamentalmente su posibilidad de éxito?)⁵⁰. Para Pierre Bourdieu, indagar científicamente sobre estas

⁴⁵ Díez de Velasco 1995, 52s.; 2007a, 125s.; 2007b, 28ss., 32ss., 50-54; 2015, 39, 44-50. *Vid.* n. 66.

⁴⁶ Datos y un análisis general de toda su obra, con importantes observaciones sobre ella, en Díez de Velasco 2007b, 36ss. y 2015, 50-60 y 67ss.

⁴⁷ A diferencia de lo que prospectaban fenomenólogos como C. J. Bleeker o G. Widengren, según lo que manifestaron, explícitamente, tras el fallecimiento de R. Pettazzoni en 1959: véanse Widengren 1959, 76d y Bleeker 1959, 76b.

⁴⁸ Bourdieu 2016, 69 y 70ss.; véanse Ienna-Santoro 2016, 62.

⁴⁹ Como señalan G. Ienna y M. Santoro, P. Bourdieu contaba con la posibilidad de analizar el modo de difusión y uso de su propia obra, además de poseer un relevante protagonismo en la elección de lo que se publicaba en Francia en campo intelectual (Ienna-Santoro 2016, 62s. y 67).

⁵⁰ Véanse Bourdieu 2016, 72ss. e Ienna-Santoro 2016, 65.

relaciones que conforman lo que él denomina el «*import-export* intelectual»⁵¹ (utilizando una expresión que inmediatamente nos coloca en el ámbito de la necesidad de una equidad y de una eficacia en el intercambio de esa específica mercancía) tendría el objetivo de promover una «verdadera» internacionalización de la vida intelectual; porque verdadera, para este sociólogo, no llega a ser y, así, el uso de este adjetivo sirve para añadir énfasis a su denuncia de la situación en la que se halla, por el contrario, la comunicación científica internacional, plagada de numerosos equívocos detectables en lo que concierne a la recepción de las ideas ajenas que proceden del exterior o, sometida constantemente, en cualquier caso, al peligro de malentendidos e interpretaciones erróneas⁵².

Dejando al margen la indudable incidencia en la comunicación científica internacional del nivel de calidad y de fidelidad de las traducciones a los textos originales, Pierre Bourdieu individúa, entre las causas de dichos malentendidos, el hecho —que ya advertía Karl Marx— de la circulación de un texto extranjero sin el propio contexto⁵³. El riesgo del posible equívoco derivaría, pues, del intento de adquisición de una idea que procede del exterior cuando no existe una reconstrucción historiográfica del panorama histórico-cultural en el que se ha generado aquella idea, que es la que constituiría la vía adecuada para su «introducción».

Estas consideraciones previas podrían considerarse irrelevantes, quizás, ante la constatación de la gran escasez en España de traducciones al castellano de las obras de los distintos estudiosos que representan la opción italiana de la Historia de las Religiones. Aún así, la imposibilidad de la difusión en ámbito nacional de las ideas de dicha escuela extranjera, imputable a la frustrada circulación de sus textos, podría ser analizada utilizando los parámetros de análisis individuados por el sociólogo francés, si bien en su formulación negativa: es decir, ¿por qué no se han seleccionado y no se seleccionan, no se han traducido y siguen sin traducirse, no se han publicado y no se publican aún hoy aquellos textos de modo que puedan circular en España las ideas que canalizan?. Y, al mismo tiempo, deberían individuarse cuáles son los estudiosos extranjeros de las religiones cuyas obras, por el contrario, sí se han traducido y se traducen, sí se han publicado y se publican en España, rastreando luego las razones de tal selección y, eventualmente, los motivos del éxito de aquellos autores seleccionados en ámbito nacional (cómo por ejemplo el de un Mircea Eliade, un estudioso famoso entre los especialistas, pero conocido también por un público más amplio en ámbito nacional). Tratándose de la esfera de las relaciones internacionales en ámbito cultural, la búsqueda de una respuesta a las cuestiones anteriormente planteadas pasa, necesariamente, por la adopción de una perspectiva doble, además de un criterio histórico, de forma que se puedan individuar, tanto en el contexto histórico-cultural propio, «nacional», como en el contexto histórico-cultural ajeno, el «extranjero», los procesos de formación y de desarrollo de las opciones científicas relativas al estudio de las religiones en los países considerados. Un análisis de este tipo puede efectivamente desvelar no solo las causas, sino también la probabilidad de que se haga efectiva la difusión de ideas ajenas en un determinado ámbito nacional o de que se obstaculice, por el contrario, su circulación en un ámbito distinto de aquel en el que se

⁵¹ Bourdieu 2016, 69.

⁵² *Vid.* Bourdieu 2016, 70s. y 79; G. Jenna y M. Santoro critican a P. Bourdieu el hecho de que no valore el potencial innovador que deriva, a veces, de algunos malentendidos (Jenna-Santoro 2016, 68s.).

⁵³ *Vid.* Bourdieu 2016, 71ss. (referencia completa de Marx en Jenna-Santoro 2016, 65, n. 5).

han generado. De hecho la recepción de nuevas ideas ajenas, por parte de un determinado ámbito nacional, depende también de la existencia en este de unas condiciones propicias para acogerlas (como es el caso de que haya una afinidad de tradiciones e intereses científicos con el ámbito en el que se han elaborado aquellas nuevas ideas), o de que se posea un terreno cultural que sea capaz de integrar dentro de sí, aun con inevitables modificaciones, lo que constituye la novedad que viene de fuera.

Desde esta doble perspectiva, se hace imprescindible presentar entonces la «escuela romana de Historia de las Religiones» como un producto histórico-cultural específico, que se ha originado y desarrollado en Italia y que se hace comprensible al ámbito extranjero solo si se individualizan aquellos parámetros de la cultura italiana (como, por ejemplo, el Humanismo, la Filosofía de la Historia de Giambattista Vico y el Historicismo idealista de Benedetto Croce, el Modernismo o la posibilidad que existió en Italia, como señalaba Raffaele Pettazzoni, de una desvinculación de aquella disciplina, ya desde su nacimiento, de instancias teológicas y confesionales, a diferencia de lo que había ocurrido más allá de los Alpes⁵⁴...) que explican su existencia en el interior de aquella y que sirven para contextualizar la novedad que representa en el exterior. Al mismo tiempo, plantear la cuestión de la eventual difusión en España de las propuestas teóricas y metodológicas de esta escuela extranjera implica, igualmente, reconstruir previamente el contexto histórico-cultural de este supuesto receptor nacional de aquellas.

Y, teniendo en cuenta la especificidad de la opción historicista (por la que se optó hace ya casi un siglo) que subyace ampliamente a la Historia de las Religiones italiana, no se puede por menos que evidenciar la ausencia en España, en primer lugar, de una similar tradición consolidada de la perspectiva histórica en los estudios de las religiones. En este sentido, y del mismo modo en que Ángel Álvarez de Miranda se refería en 1955 (comentando la errada traducción en España del título de la obra de Rudolf Otto, *Das Heilige*, por «Lo Santo» en vez de «Lo Sagrado») a «*la grave dificultad que implica siempre la tarea de traducir un libro renovador –el de Otto lo era– en un país sin la tradición intelectual específica, y por tanto verbalmente desprovista de la herramienta técnica que el caso concreto requiere*»⁵⁵, cabría evidenciar la dificultad, por motivos parecidos, en traducir al español el término-clave de la opción historicista de la Historia de las Religiones italiana: «*storicizzare*»⁵⁶. Se trata

⁵⁴ Respecto del Humanismo, conviene evidenciar la valoración de la Historia de las Religiones y de su método por parte de R. Pettazzoni, A. Brelich, E. de Martino y D. Sabbatucci en cuanto capaces de superar (mediante su contribución a la formación y al desarrollo de una conciencia crítica del Occidente) el Humanismo clásico, etnocentrista, y de realizar un «nuevo humanismo ecuménico», un «humanismo etnográfico», un «humanismo integral»: véanse Sabbatucci 1963, 10-12, Gasbarro 1990, 101s., 167ss. y de Martino 1977, 389ss. Sobre Vico y Croce, véanse Pettazzoni 1959, 4s. y 13s.; Gasbarro 1990, 121ss.; Giusti 1990. Sobre el Modernismo, véase Spineto 1999 y 2012a, 14ss. *Vid.* Pettazzoni 1955, IX-X y 1954, 5.

⁵⁵ Álvarez de Miranda 1955, 111s. (véase Díez de Velasco 2007a, 112; 2015, 42s. y n. 105).

⁵⁶ El término «historicizar» no está recogido en el D.R.A.E.L., ni tampoco en el Diccionario Histórico de la RAE. C. Feixa Pampols traduce, p. ej., con cierta vacilación (de ahí el entrecomillado) por «historiar», sin duda inexacto (Feixa Pampols 2008b, 28). Sería interesante rastrear en el tiempo la apropiación y el uso, cada vez mayor, del término *storicizzare* por parte de los representantes de la escuela romana y lo que este hecho representa en el desarrollo de la disciplina; me limito, aquí, a citar importantes jalones de su utilización: habiendo señalado «*l'errore... di storicizzare le categorie... che non sono fatti storici, perché sono le perpetue creatrici della storia*» (Croce 1938, 242), B. Croce individualizaría tal error, posteriormente, en la obra *Il mondo magico*, de su discípulo E. de Martino: «... *venendosi così a negare implicitamente la perpetuità delle categorie con lo storicizzarle*» (B. Croce en su reseña del 1948 a aquel libro: *vid.* de Martino 1948, 241 y Montanari 1993); R. Pettazzoni incluye el término en el centro de la reflexión metodológica sobre el estudio de las religiones: «*ecco affiorare il problema dei problemi: storicizzare l'irrazionale. In che modo?*» (Pettazzoni 1952, 85) y presentará sus propios

de un término que implica, efectivamente, un «modo» de pensar, de encarar, de interpretar y de valorar un hecho considerándolo, fundamentalmente, como resultado de un proceso histórico, lo que difícilmente puede reducirse a ser traducido (visto el inexistente «historizar» en la lengua española) con un «contextualizar en la Historia» que alude, ciertamente, a la colocación del hecho en la Historia pero que omite, sin duda, el significado principal del término italiano: ese «integrar el hecho en su propia línea de desarrollo», que es lo que Raffaele Pettazzoni proponía, precisamente, para el estudio de los hechos religiosos ya en su Lección inaugural⁵⁷...

En segundo lugar, es necesario considerar (siguiendo en ello a Francisco Díez de Velasco) la falta por mucho tiempo en España de un interés científico por aquellos estudios (una falta mostrada tanto desde los sectores religiosos como desde los que eran antirreligiosos) que explica la decadencia de la cátedra de Ángel Álvarez de Miranda a su muerte y el consiguiente vacío académico relativo a aquella disciplina hasta fechas recientes (las que han visto nacer, en la década de los años 90 del siglo pasado, la SECR y el IUCR, gracias a los esfuerzos coordinados de distintos estudiosos, además de algunos itinerarios de especialización en algunas universidades españolas y de la primera cátedra de esta disciplina, ocupada por Francisco Díez de Velasco en la universidad de La Laguna)⁵⁸. De ahí, la gran excepcionalidad que revisió aquel prometente parentésis, aun brevísimo, que fue la docencia del prof. Ángel Álvarez de Miranda en la universidad de Madrid a mediados del siglo pasado y su intento de implantación en España de una enseñanza de Historia de las Religiones que tuviese en cuenta esa perspectiva histórica que distinguía por excelencia a la metodología de su maestro italiano; y, de ahí también, la importancia del sucesivo empeño individual por parte de algunos profesores, como Santiago Montero Díaz y José María Blázquez, en dar continuidad a aquella disciplina que, tras la muerte de aquel profesor formado en Roma, se vio reducida a mera asignatura en la universidad madrileña⁵⁹.

A todo ello sería necesario sumar el análisis del amplio dominio de la Iglesia Católica en el panorama cultural español (un dominio especialmente vigoroso durante los años de la dictadura franquista)⁶⁰, así como su simpatía, por ejemplo, por las corrientes fenomenológicas (aun de origen protestante), que prescinden de la perspectiva histórica en su aproximación al fenómeno religioso. En este sentido, es útil recordar, por ejemplo, el caso de «Ediciones Cristiandad», una editorial que se presenta a sí misma, en los medios de comunicación social, recordando su fundación en Madrid, en 1968, con «la misión de difundir la cultura y el pensamiento católicos» y, simultáneamente, en cuanto «pionera en ámbito editorial de la difusión de la Fenomenología en España con la traducción de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, de M. Eliade», una obra en la que «retando al mundo secularizado, se defiende el origen religioso de la humanidad»⁶¹...

trabajos como «*un modo di storicizzare il metodo comparativo*» (Pettazzoni 1959, 14); D. Sabbatucci propondrá la revisión histórico-crítica de los conceptos y de las categorías que utilizamos en nuestros estudios sobre las religiones hasta llegar a «*storicizzare la stessa categoria del 'religioso'*» (Sabbatucci 1990b, 41; 1990a; véase comentario en Gasbarro 1990, 107ss. y 182ss.).

⁵⁷ Pettazzoni 1924b, 22s.

⁵⁸ Díez de Velasco 1995, 54ss.; 2007a, 119ss.; 2007b, 53; 2009, 124ss.; 2015, 61ss.; Marcos 2009, 192ss.

⁵⁹ Díez de Velasco 2007a, 124s.; 2007b, 51ss.; 2015, 61ss.

⁶⁰ Véase, p. ej., Marcos 2009, 192ss.

⁶¹ Fuente: https://es-la.facebook.com/pg/EdicionesCristiandad/about/?ref=page_internal (última consulta 30-10-2016). *Vid.* Gasbarro 1990, 95s., que vincula la moda *eliadiana* a los intereses de la Iglesia Católica.

Ahora bien, si se buscan los motivos del éxito de la obra de Mircea Eliade a nivel internacional y nacional, el apoyo católico a la difusión de dicha obra ciertamente no los agota. En Italia, por ejemplo, la necesidad de individuar las causas por las que un autor como el estudioso rumano despertaba mayor interés que un representante de la perspectiva histórica en aquellos estudios, como había sido Raffaele Pettazzoni, aparece señalada en un escrito de Angelo Brelich, de 1972, en el contexto de su crítica a las corrientes antihistóricas y de su defensa del historicismo en el ámbito de los estudios de las religiones⁶². Sin una tradición similar, en España la perspectiva ahistórica en aquellos nuevos estudios no provocaba, en cambio, un inmediato rechazo. De hecho, la ausencia de esa perspectiva histórica que Mircea Eliade anunciaba, por el contrario, en el título de su obra, el *Traité d'histoire des religions*, aun siendo señalada por el prof. Ángel Álvarez de Miranda (ya de retorno en España, tras su formación en Roma) en su comentario a la primera traducción al castellano de aquella obra en 1954, no encontró obstáculo para suscitar en el discípulo español de Pettazzoni no solo el reconocimiento, sino también la adhesión a esa gran novedad que representaba, efectivamente, la perspectiva *eliadiana*⁶³. Y una rápida revisión, destinada sin duda a ser provisional, de los estudios extranjeros sobre las religiones que se han traducido y publicado en España, no deja de revelar una selección, prevalentemente, de autores que han abordado aquellos estudios desde perspectivas esencialmente no históricas, bien sean fenomenológicas y/o psicológicas, bien sociológicas o antropológicas, bien directamente teológicas⁶⁴.

3. La traducción de obras de la «escuela romana de Historia de las Religiones» en España

En lo que concierne a las traducciones al castellano de los textos de los representantes de la opción italiana de la Historia de las Religiones, se cuenta en España con la traducción de un solo texto del fundador de aquella disciplina y de aquella opción, que fue publicado en Barcelona en 1986. Se trata de «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», una contribución que, precedida de una breve nota biográfica de Raffaele Pettazzoni, se halla incluida en un volumen colectivo (que había sido coordinado por Mircea Eliade y Joseph Mitsuo Kitagawa y que fue publicado originalmente en Chicago en 1959) en el que se reunía una serie de perspectivas diversas sobre el tema de la metodología de la Historia de las religiones⁶⁵. En 1977 se tradujo al castellano un escrito de Angelo Brelich, los *Prolegómenos a una Historia de las Religiones*, a partir de la traducción de la versión francesa del texto, por la editorial Siglo XXI de España, en Madrid (en coedición con la editorial Siglo XXI de México), que está incluido en el primer volumen de una colección de «Historia de las

⁶² Brelich 1972, 206s. y 210. Sobre la recepción de la obra de Eliade en Italia, véanse Scagno 1990 y Chirassi Colombo 1998, 389ss.

⁶³ Álvarez de Miranda 1955; véanse Díez de Velasco 2007a, 117s.; 2007b, 29ss. y 34; 2007c, esp. 97 y 100; 2015, 48-50. Sobre la influencia de Eliade en Álvarez de Miranda véanse nn. 21, 10 y 44.

⁶⁴ Además de M. Eliade, se han traducido autores como B. Constant, R. Otto, C. G. Jung, S. Freud, W. James, H. Küng, D. Bonhoeffer, R. Guénon, E. Durkheim, M. Weber, G. Dumézil, H. Zimmer, J. Ries, I. P. Couliano, M. Detienne, W. Burkert, J. Habermas, R. A. Rappaport, T. Luckmann, M. Augé, M. Bettini (según los catálogos de las editoriales: Trotta, Alianza, Paidós, Akal, Taurus, Cristiandad, Península y Crítica).

⁶⁵ Pettazzoni 1986 (1959).

Religiones» (traducción de *Histoire des Religions I. Encyclopédie de la Pléiade*, de 1970) cuya revisión corrió a cargo de Ramón Valdés del Toro (el único «discípulo» de Ángel Álvarez de Miranda)⁶⁶. Respecto a la traducción al castellano de tres obras de Ernesto de Martino, conviene señalar que dos de ellas, *Magia y civilización* (cuya edición original italiana es de 1962), publicada en 1965 por Editorial El Ateneo, y *El Mundo mágico* (cuya edición original italiana es de 1948), publicado en 1985 en una colección de Cultura Universitaria, son obras que, aun pudiendo ser leídas en castellano, han sido «seleccionadas» y publicadas fuera de España (en Buenos Aires y en México, respectivamente)⁶⁷, mientras que solo una obra de aquel estudioso italiano, *La tierra del remordimiento* (cuyo texto original italiano es de 1961), ha sido traducida y publicada en España, concretamente en Barcelona, en 1999, por Edicions Bellaterra⁶⁸. En España se cuenta, además, con la traducción de una obra de Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*, publicada en Barcelona por la editorial Seix Barral, en 1965 (la edición original es de 1960), e incluida en una colección de Ciencias Humanas⁶⁹. En 2005 ha sido traducido al castellano un libro de Ileana Chirassi Colombo, *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios* (cuya edición original es de 1983) por la editorial Alianza de Madrid⁷⁰. Por último, existe la traducción de un artículo de Alessandro Saggiaro, «Espíritus cesados. El extraño caso de *Aius Locutius*», publicado en 2007 en el volumen que recoge las actas de un seminario internacional, organizado por Santiago Montero y María Cruz Cardete en la universidad Complutense de Madrid, sobre el tema «Religión y silencio»⁷¹.

Dejando al margen la potencia y la influencia que los contenidos de las obras citadas puedan tener y obrar por sí solas, y atendiendo, en cambio, a la perspectiva de la circulación internacional de las ideas a la que insta Pierre Bourdieu, se pueden contemplar estas traducciones como una serie de casos ejemplares de las vicisitudes y de los condicionamientos que conforman dicha circulación. Es más, en el caso de los *Prolegómenos* de Angelo Brelich en castellano, se podría decir que tal texto constituye precisamente uno de esos «equivocos», a los que se refería el sociólogo francés, que ponen en peligro la existencia de una verdadera comunicación científica internacional.

En realidad, el equivoco parece comenzar ya desde el origen de aquel texto. Angelo Brelich cuenta en su autobiografía científica que había aceptado escribir aquel texto, que le había solicitado Henri-Charles Puech para que figurase como introducción a una colección de Historia de las Religiones, por razones de «presti-

⁶⁶ Brelich 1977a. Sobre Valdés del Toro, véanse Díez de Velasco 2007a, 116s.; 2007b, 32s. y 2015, 48-50.

⁶⁷ Sobre los motivos de la aparición de esas primeras traducciones en aquellos países, véase Feixa Pampols 2008b, 65, n. 73. Desde el punto de vista adoptado en este trabajo, sería necesario considerar la «selección» del postfacio de S. Mancini para la reedición de *El mundo mágico*, de 2004, en Buenos Aires, teniendo en cuenta la polémica entablada entre esta estudiosa y G. Charuty en torno a la interpretación de la obra de de Martino: véase Testa 2012. *Vid.* n. 101.

⁶⁸ De Martino 1999. Aunque véase más adelante la referencia a la traducción, por parte de C. Feixa Pampols, de algunos textos *demartinianos* sobre el tema del folclore: Feixa 2008a.

⁶⁹ Lanternari 1965.

⁷⁰ Véase Chirassi Colombo 2005: su volumen se publica en español con título ampliado y sin la nota sobre la autora (que fue alumna del prof. A. Brelich) que aparecía, en cambio, en la contraportada de la edición italiana, presentándola como docente de Historia de las Religiones en la universidad de Trieste.

⁷¹ Saggiaro 2007: el texto fue traducido por mí, a petición del interesado. Del autor (que fue alumno de la prof.^a G. Piccaluga, alumna a su vez del prof. A. Brelich), se incluye solo la referencia de su adscripción a la Universidad «La Sapienza» de Roma.

gio» personal, halagado por una propuesta que llevaba aparejado el implícito reconocimiento del nuevo modo de hacer Historia de las Religiones en Italia y el de su propio papel en él en cuanto *leader*⁷². Ahora bien, en el *Prefacio* (que precede el texto del estudioso italiano) destinado a presentar, desde el punto de vista metodológico, el proyecto de aquella colección, el director francés de la misma se explaya en la explicación de las elecciones metodológicas tanto desechadas como adoptadas y, aun cuando estas se inclinen prevalentemente hacia la perspectiva histórica —«*es ante todo una obra de historia*»⁷³—, no hace ninguna referencia (a pesar de la existencia de numerosos puntos en común) a la metodología inaugurada por Raffaele Pettazzoni y desarrollada posteriormente por el prof. Angelo Brelich⁷⁴, limitándose a la explícita manifestación de hallarse de acuerdo con el estudioso italiano en cuanto a la especificidad y a la autonomía relativa del estudio de los fenómenos religiosos (connotaciones que son defendidas, efectivamente, por el autor italiano en los sucesivos *Prolegómenos*)⁷⁵. Es más, anunciando la plena libertad dada a los colaboradores de aquella colección en lo que respecta al método, pues «*ningún principio metódico acordado, ninguna doctrina común ni ninguna consigna han dirigido el conjunto de la obra*»⁷⁶, Henri-Charles Puech cree necesario advertir al lector de que los ‘prolegómenos’, que hacen iniciar aquella «*con una serie de observaciones respecto a los seres sobrehumanos, los mitos, los ritos, los sacrificios y el sacerdocio, observaciones que la emparentan con la ‘fenomenología’, parecerían incluso inscribir (aquella obra colectiva) en el ‘historicismo absoluto’*», por lo que el estudioso francés se apresura a proclamar firmemente que aquella Historia de las Religiones «*no es un manifiesto de escuela*»⁷⁷. De esta forma, no solo no se presentaba el texto de Angelo Brelich, sino que se aludía a él incorrectamente al obviar una adecuada contextualización del autor, que exigiría el discernimiento de «su» particular historicismo, claramente distinto del historicismo de Benedetto Croce, así como el de su posición, radicalmente opuesta a la de la fenomenología, tal y como el estudioso italiano manifiesta expresamente ya en sus *Prolegómenos*⁷⁸.

Dejando al margen el hecho de que la traducción francesa del manuscrito original apareció con un gran retraso respecto al momento de su elaboración, lo que mermó, según testimonia el propio autor, su grado de satisfacción respecto del texto⁷⁹, los *Prolegómenos* sirven para introducir una «Historia de las Religiones» que no es la que Angelo Brelich propugna con aquel escrito, en el que se planteaba concretamente, en dos apartados sucesivos, las cuestiones de «¿Qué es la religión?» y «¿En qué consiste la Historia de las Religiones?» desde la perspectiva de los estudios italianos inaugurados por el prof. Pettazzoni⁸⁰. Para la opción italiana de la Historia de las Religiones, la perspectiva unitaria que resuelve, metodológicamente, la «universalidad» que caracteriza a aquella disciplina (desde el momento en que «la rea-

⁷² Brelich 1979a, 80.

⁷³ Puech 1977, 17 (XIX en la ed. francesa).

⁷⁴ Sobre el desarrollo de la metodología *pettazzoniana* por A. Brelich, véanse Gasbarro 1990, 102ss., Lancellotti 2005 y Spineto 2012b, 109-113.

⁷⁵ Puech 1977, 7 (XI en la ed. francesa); Brelich 1977a, 30, 70ss. y 95-97.

⁷⁶ Puech 1977, 18 (XIX en la ed. francesa).

⁷⁷ Puech 1977, 17s. (XIX en la ed. francesa).

⁷⁸ Brelich 1977a, 31-34 y 73-76; sobre su posición, véase también Brelich 1956 y 1972; *vid.* n. 74.

⁷⁹ Brelich 1979a, 80.

⁸⁰ Brelich 1977a, 31ss. y 69ss. (4ss. y 35ss. en la ed. francesa); sobre el desarrollo del método comparativo por A. Brelich, véase n. 74.

lidad histórica no conoce más que una pluralidad de religiones y no la religión»⁸¹), radica en el establecimiento, a través de la utilización de la comparación histórica, de un «sistema de relaciones» entre hechos religiosos contextualizados en los propios ámbitos histórico-culturales de procedencia⁸². La exposición didáctica de la Historia de las Religiones que debía consecuentemente reflejar aquel «modo relacional» de investigar y de entender los hechos religiosos (que aún, así, lo particular y lo universal) se ve sustituida, en el proyecto editorial francés, por la elección de presentar una suma de estudios separados de las distintas religiones, realizados por diferentes especialistas, lo que significa resolver la cuestión de la universalidad de la Historia de las Religiones con una mera yuxtaposición sectorial y formal⁸³. Se hace imprescindible, pues, recordar las palabras con las que concluía Angelo Brelich en esos *Prolegómenos* «introdutorios»: «No hay nada de malo en el hecho, casi inevitable, de que el historiador de las religiones limite su propio campo de investigación a una sola religión, para cuyo medio cultural disponga de suficientes conocimientos filológicos, arqueológicos, etc. Lo que sí es importante es que estudie dicha religión en el marco de la historia de las religiones y no en el de la historia de dicha civilización; que su problemática y su método sean los de la historia de las religiones; método que, como ya hemos visto, es esencialmente comparativo»⁸⁴. De ahí que aquel proyecto francés no pudiese contemplarse, como señalaba el estudioso italiano en su autobiografía científica, más que como «una delle solite opere collettive di Storia delle Religioni»⁸⁵, es decir como una más entre las muchas Historias de las Religiones que se hacen, una típica Historia de las Religiones, desde el momento en que no incorporaba la novedad, de la que el autor es consciente, de esa perspectiva específica de estudio, italiana, que se esconde ciertamente bajo la denominación de «Historia de las Religiones».

A esta ausencia de coherencia, fuente sin duda de malentendidos, entre los contenidos que Angelo Brelich expone en sus *Prolegómenos* y la obra, desarrollada en varios volúmenes, a la que introducía precisamente aquel texto, se suma (además del ya señalado contraste con el prefacio) un segundo equívoco que deriva de la circulación del texto del autor italiano sin su contexto.

A cualquier lector español, la expresión «Historia de las Religiones» se le antoja inequívocamente transparente. Cualquiera puede afirmar, sin duda, que la entiende y, sin embargo, no puede mínimamente intuir, si no posee la adecuada información, el significado que tal expresión ha adquirido y posee desde que Raffaele Pettazzoni la adoptó como denominación de esa nueva disciplina científica que había implantado en Italia. No se trataba, de hecho, de una simple denominación. Baste acudir, por ejemplo, a unos apuntes de clase (las famosas «*dispense*» universitarias italianas, el material elaborado por el profesor y objeto de examen) que llevaban por título «¿Qué es la Historia de las Religiones?», correspondientes al curso académico 1968-1969, en los que el prof. Brelich explicaba a sus alumnos que «*la Historia de las Religiones es –en teoría– la investigación, basada en la comparación, de la historia*

⁸¹ Brelich 1977a, 34 (6 en la ed. francesa).

⁸² Vid. Pettazzoni 1924b, 14ss. y 21s.; 1955, IXs.; sobre ese específico «modo relacional» de estudiar los hechos religiosos que caracteriza, de modo estable en el tiempo, a los representantes de la opción italiana de la Historia de las religiones, véanse las observaciones de Gasbarro 1990, 156, 168, 173s., 186s., 195ss.

⁸³ Puech 1977, 17ss. y 25ss.; cfr. Pettazzoni 1924b, 14ss. y 21s., 1955, IXs. y Brelich 1977a, 69ss.

⁸⁴ Brelich 1977a, 96-97 («historia de las religiones» en cursiva en la ed. española y no en la ed. francesa, 58).

⁸⁵ Brelich 1979a, 80.

de todas las formaciones religiosas del pasado y del presente...», pero –precisaba el profesor– «se ha dicho ‘en teoría’ porque obviamente tal objetivo no puede ser perseguido por un estudioso de forma individual; por tanto, en la práctica, la Historia de las Religiones es sobre todo un método»⁸⁶. Las palabras de Angelo Brelich hacen resaltar con vigor la inicial desventaja del lector español de los *Prolegómenos*, aun cuando los pueda leer en su propio idioma, precisamente por cuanto se presentan despojados de su contexto, respecto de los alumnos de aquel profesor o de cualquier lector italiano: estos, que podían disponer, ya para la fecha en la que aparecieron los *Prolegómenos* en italiano (1976), de una serie de trabajos científicos de aquel estudioso en los que poder apreciar y analizar el método de estudio utilizado y sus resultados, así como de su volumen introductorio a aquella disciplina, la *Introduzione alla Storia delle Religioni* (que sigue siendo utilizado en la universidad «La Sapienza» de Roma en cuanto manual por excelencia)⁸⁷, podían y pueden comprender esa específica opción científica (esa «Historia de las Religiones» que no se reduce a una mera nomenclatura, sino que designa un modo de estudiar y de construir aquella disciplina) integrándola en el propio panorama cultural nacional del que ha surgido. Únicamente de tal contextualización puede emerger una Historia de las Religiones italiana «entendible» fuera de Italia, pues, ante quienes conocen su origen y su desarrollo, esta aparece esencialmente (tal y como explicitaba, por ejemplo, Dario Sabbatucci) en cuanto «solución historicista», es decir en cuanto «solución típicamente italiana», a «las cuestiones relativas a la esencia, a los objetivos y al método de aquella disciplina»⁸⁸.

Sin el conocimiento de tal contexto originario (es decir sin la previa reconstrucción y presentación del panorama histórico-cultural italiano relativo al nacimiento y al desarrollo de aquella específica Historia de las Religiones), las propuestas que Angelo Brelich avanza en sus *Prolegómenos* como, por ejemplo, su concepto de «religión» (centrado básicamente en la idea de la función que esta desempeña: la de controlar y de conferir valor y significado humanos a lo contingente, a la realidad que no depende del hombre), o la connotación del hecho religioso como creación cultural *tout-court* (aun con aquella específica función señalada), o la necesidad de individuar históricamente, en aquel tipo de producción cultural humana, los procesos de innovación y de conservación⁸⁹ son ideas que, fuera del ámbito italiano, circulan sin la posibilidad de una comprensión adecuada.

La única obra traducida en España de Ernesto de Martino circula igualmente «descontextualizada» (pero cfr. nn. 99 y 100), aun cuando incluya la traducción tanto del «Prefacio» como de la «Introducción» que el autor escribió para la edición italiana original de 1961. Ernesto de Martino exponía en esos textos la particular perspectiva etnográfica con la que había afrontado el estudio del tarantismo en Apulia (esa perspectiva que contempla, «como problema, los dos términos de la relación, los visitados y los visitantes»⁹⁰) y que al autor le permite calificar su obra de «histo-

⁸⁶ Brelich 1979b, 255 (trad. mía, pero términos evidenciados por el autor); *vid.* Pettazzoni 1959.

⁸⁷ Brelich 1966; se puede consultar la bibliografía de este autor en Lancellotti- Xella 2005, 189-197.

⁸⁸ Véanse Pettazzoni 1959; Sabbatucci, 1963, 1 y 39; Brelich 1960 y 1972; de Martino 1941; 1954; Lanternari 1965, XIIIss.; Gasbarro 1990; Giusti 1990; Montanari 1993; cfr. con el rechazo del historicismo por parte de U. Bianchi: véase Spineto 2012b, 116-119 y 2012c. Véanse también nn. 33 y 34.

⁸⁹ Brelich 1977a, 66-69, 84ss. y 92-95; véase el comentario de Massenzio 1997, 39-47.

⁹⁰ De Martino 1999, 293 (la cita procede del Epílogo; se trata de una referencia a su concepto de «etnocentrismo crítico» que impone, en el proceso de investigación de todo hecho cultural, la necesidad de «tematizar» tanto

riografía religiosa» por conceder atención tanto a los antecedentes históricos de ese fenómeno histórico-religioso, como a los paralelos etnológicos y folclóricos, entendidos también como documentos históricos⁹¹. Sin duda, se trata de una perspectiva de la que el lector español necesitaría conocer sus raíces histórico-culturales en el historicismo de Benedetto Croce, pero también en su distanciamiento de él⁹².

Si se atiende a los motivos de la selección de aquella obra para ser dada a conocer en ámbito nacional, el caso de la traducción de *La tierra del remordimiento* en 1999 por parte de una editorial catalana nos sitúa, probablemente, ante la posibilidad de verificar, de nuevo, la función que sigue desempeñando, en el ámbito de la circulación internacional de las ideas, el «encuentro» personal con ellas en el extranjero. En un congreso sobre *Ernesto de Martino nella cultura europea*, organizado en 1995 en Nápoles por Clara Gallini y Marcello Massenzio, discípulos del estudioso napolitano, para conmemorar el 30º aniversario de su muerte⁹³, participó un joven antropólogo catalán, Carles Feixa Pampols, con una comunicación que llevaba por título «*De Martino dalla Catalogna: Furori, simboli e valori nelle culture giovanili*»⁹⁴. En dicha comunicación, su autor revelaba la importancia que tuvo para sus intereses científicos, y para reorientar sus investigaciones sobre ese tipo de culturas, una estancia en Roma que le permitió conocer la obra de Ernesto de Martino y la tradición antropológica italiana en la que este autor había influido notablemente⁹⁵. De regreso a Cataluña, y solicitado por la revista *Nous Horizons*, se vio ante la posibilidad de «releer y sintetizar el material que se había traído de Roma» –como él mismo recuerda– para elaborar un artículo, «*Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana (I i II)*», en el que prospectaba los posibles retos que se perfilaban para el desarrollo de la Antropología en Cataluña⁹⁶. Según informa el propio autor, ese artículo se convirtió en uno de sus trabajos más leídos y citados por parte de estudiosos catalanes y de toda España ya que, en su común interés «por encontrar paradigmas alternativos para el estudio de las culturas populares antiguas y modernas», se sentían atraídos por una antropología italiana que era prácticamente desconocida en España⁹⁷. La comunicación del joven antropólogo catalán, en aquel congreso italiano, concluía señalando el obstáculo que suponía la ausencia de traducciones para la difusión de la obra del estudioso italiano y, así, se comprometía personalmente en este empeño, anunciando la publicación de un *Reading* en catalán sobre «Gramsci, De Martino y la antropología italiana», y solicitaba el apoyo de la *Associazione Internazionale Ernesto de Martino* para llevarlo a cabo⁹⁸.

la cultura propia como la cultura ajena: véase la última elaboración de tal concepto en de Martino 1977, 389ss. y las observaciones de Gasbarro 1985 y 1990, 169ss. *Vid.* n. 113; véase de Martino 1999, 13-16 (Prefacio) y 17-38 (Introducción).

⁹¹ De Martino 1999, 14 y 17ss. (hay que notar que la omisión en la edición española del subtítulo que acompañaba al título de la obra en la edición original italiana, *Contributo a una storia religiosa del Sud*, impide tener ya una información preliminar sobre tal perspectiva). *Vid.* n. 92.

⁹² Véanse E. de Martino 1941, 1948 y los análisis de Montanari 1993, Gasbarro 1985 y 1990, 169ss. y Spineto 2012b, 113-116.

⁹³ Gallini- Massenzio 1997.

⁹⁴ Feixa Pampols 1997.

⁹⁵ Feixa Pampols 1997, 59s.

⁹⁶ Feixa Pampols 1997, 61 y n. 4, donde cita Feixa Pampols 1987-1988 (en italiano en el original).

⁹⁷ Feixa Pampols 1997, 61 (en italiano en el original).

⁹⁸ Feixa Pampols 1997, 72s. Véase n. 103.

Afortunadamente aquel objetivo no quedó en letra muerta. Muchos años después, en 2008, Carles Feixa Pampols contribuía, efectivamente, a la difusión en España del pensamiento y de la obra de Ernesto de Martino a través de la traducción y de la publicación en Barcelona de una serie de textos del autor, relativos al folclore, que habían aparecido publicados originariamente, a mediados del siglo pasado, en diversos periódicos italianos⁹⁹. El estudioso catalán rescataba y daba a conocer así, al lector español, el concepto *demartiniano* de «folclore progresivo», pero al mismo tiempo recuperaba, gracias a un largo y documentado artículo introductorio de aquellos textos traducidos, el contexto histórico-cultural del que habían surgido: el del debate que, por aquellas fechas, se había desarrollado en Italia en torno a la «cultura subalterna»¹⁰⁰. Al final de ese artículo, Carles Feixa Pampols desvela la correlación (que yo había intuido sin poderla confirmar) entre su intervención en el congreso napolitano de 1995 y la posterior traducción y publicación de *La tierra del remordimiento* en España¹⁰¹.

La publicación, precisamente por parte de una editorial catalana, de una obra de Ernesto de Martino parece, pues, obedecer, por una parte, a los intereses suscitados inicialmente en un ámbito «regional» a consecuencia del «encuentro» personal de un estudioso catalán con aquellas nuevas ideas en el extranjero y, por otra parte, a la existencia de un terreno fértil de difusión de aquellas en Cataluña, a causa de la sentida necesidad de desarrollar la disciplina antropológica especialmente en aquella zona. De hecho, como Carles Feixa Pampols señalaba en su comunicación al congreso en Nápoles, el modelo italiano de interpretación del folclore en cuanto cultura ofrecía a los antropólogos españoles una nueva perspectiva ante el nuevo y rico panorama que se les había abierto, tras la caída del franquismo, por «la irrupción de fenómenos como la recuperación de las fiestas populares, el *folk revival*, la aparición de una potente cultura popular urbana, la revitalización de las identidades locales y nacionales, etc.»¹⁰². Se puede suponer, pues, que las ideas de Ernesto de Martino hayan circulado primero en ámbito catalán y luego en ámbito nacional (y en dicha circulación cabe señalar el decisivo papel jugado por aquel estudioso catalán a través también de sus trabajos científicos, de su docencia, pues actualmente es profesor de Antropología Social en la universitat de Lleida, y de su actividad en cuanto «socio fundador» de la *Associazione Internazionale Ernesto de Martino*)¹⁰³. Es más, desde su perspectiva de antropólogo, el estudioso catalán afirma que Ernesto de Martino «vuelve a estar de moda» en el ámbito hispanohablante, por lo que sería interesante comenzar a analizar ya los modos de recepción nacional, así como las posibilidades y las consecuencias

⁹⁹ Feixa Pampols 2008a (se trata de los artículos de E. de Martino sobre «Cultura y clase obrera», «En torno a una historia del mundo popular subalterno», «El folclore progresivo» y «Gramsci y el folclore»: véanse los textos y la información sobre ellos, *ibid.*).

¹⁰⁰ Feixa Pampols 2008b (el autor es ciertamente consciente de la necesidad de proporcionar los «contextos»: *ibid.* 66). Con el concepto de folclore progresivo, E. de Martino incorporaba, de forma revolucionaria, a la cultura y a la comprensión del folclore, aquellas manifestaciones o expresiones populares que surgían del proceso de emancipación política y social de un determinado pueblo o grupo social.

¹⁰¹ *Vid.* Feixa Pampols 2008b, 63s. y n. 69 (si bien se refiere a la edición del 2000, con prólogo de T. Seppilli): el autor cita además las reseñas realizadas por jóvenes antropólogos que demuestran el interés despertado por la obra de de Martino: Leflaive 2003 (pero véase también Leflaive 2001) y Romero Noguera 2003.

¹⁰² Feixa Pampols 1997, 61ss. (en italiano en el original).

¹⁰³ Datos en el sitio del Department de Geografia i Sociologia de la Universitat de Lleida: www.geosoc.udl.es/professorat/Feixa.htm (última consulta: 5-4-2017) y en el de aquella asociación: www.ernestodemartino.it. (última consulta: 5-4-2017). *Vid.* n. 113.

de la aplicación de ciertas perspectivas y de ciertos conceptos *demartinianos* a otros campos de estudio, como es el caso del concepto ya señalado de «folclore progresivo», o el caso del concepto de «crisis de la presencia», en los que se está encontrando una fecunda utilidad para el estudio de los movimientos sociales y culturales de la actualidad y, en general, para una interpretación de la contemporaneidad¹⁰⁴.

La única obra traducida al castellano de Vittorio Lanternari aparece con un doble prólogo del autor: la traducción de su «Prólogo a la edición en lengua española», al contrario de lo que cabría esperar, no aporta datos que permitan al lector español una contextualización de su obra, ya que fue escrito para justificar la aún vigente actualidad del argumento tratado (los movimientos proféticos en el mundo colonial), a pesar de los acontecimientos históricos acaecidos posteriormente a la fecha de aparición de la edición italiana de su libro (y, en concreto, el hecho de la independización política de los pueblos tratados en aquel), así como para puntualizar *a posteriori* sobre algunos aspectos de aquella primera edición¹⁰⁵. La traducción de su «Prefacio a la primera edición italiana» (de 1960) contiene, en cambio, una información útil, en aquel sentido, pues Lanternari presenta su obra en cuanto un «libro de historia religiosa» que utiliza, precisamente por ello, el «método historicista», el único capaz, según este autor, de estudiar los hechos religiosos atendiendo a su especificidad, a su origen y a su desarrollo en relación con unas condiciones históricas concretas y dentro de una «visión histórica de la vida cultural en su conjunto»¹⁰⁶. Si el lector español se detiene en esta introducción, que originariamente no estaba destinada a un contexto «extranjero», advertirá, con gran probabilidad, la importancia que revestía para aquel estudioso la vinculación de ese «*nostro storicismo*» (una perspectiva que presenta en cuanto radicalmente distinta de la perspectiva fenomenológica y del criterio morfológico) con la investigación histórico-religiosa que propone; con mucha menor probabilidad, se dará cuenta de que dicha perspectiva procedía de la orientación metodológica que Raffaele Pettazzoni había imprimido de forma inaugural (si bien mantenida en el tiempo a través de sus continuadores) al estudio de las religiones en Italia, contando, solamente, con la discreta dedicatoria del libro, por parte de Vittorio Lanternari, a aquel estudioso, su maestro, que implícitamente la evoca.

La traducción del libro de Ileana Chirassi Colombo incluye la breve introducción que la autora había escrito para presentar, en la edición original italiana de 1983, su síntesis sobre el tema de la religión griega, una obra destinada a formar parte en Italia de una colección sobre el mundo antiguo¹⁰⁷. Con el cambio de destinatario de sus páginas, para que el nuevo lector español pudiese contextualizar aquella obra dentro del específico panorama italiano del que había surgido, habría sido necesario, sin duda, algo más que aquella sucinta presentación del tema en la que su autora manifestaba, junto a su interés por referir cada hecho religioso a su propio contexto histórico, de forma que fuese evidenciada la especificidad y, al mismo tiempo, el dinamismo de aquel, y junto a su consideración de la religión en cuanto «elemento específico del *quotidiano culturale*», su elección de acoger y utilizar, en aquel estu-

¹⁰⁴ Feixa Pampols 2008b, 65 y 59ss.; 1997. *Vid.* nn. 100, 112 y 113 y, p. ej., el uso del concepto de «crisis de la presencia» en Fernández Savater 2001 y Romero Noguera 2013. *Vid.* también Bourdieu 2016.

¹⁰⁵ Lanternari 1965, III-XI (puntualizaciones sobre la documentación utilizada, acerca de alguna crítica recibida y sobre sus contribuciones ulteriores al tema).

¹⁰⁶ Lanternari 1965, XIII.

¹⁰⁷ Chirassi Colombo 2005, 7-9. Se trataba de la Colección «*Il mondo degli antichi*», dirigida por G. Clemente y A. Giardina y publicada por la editorial Laterza (el libro de la autora constituía el vol. VII.1 de la serie).

dio, la perspectiva antropológica y social de Maurice Godelier¹⁰⁸... Por último, las traducciones de los artículos de Raffaele Pettazzoni y de Alessandro Saggiaro aparecen ceñidas exclusivamente a los textos.

Si se presta atención a los contenidos científicos que canalizan estas traducciones, se podría decir que, precisamente a través de ellas, se hallan en circulación en España, por el momento y debida a iniciativas editoriales heterogéneas, al menos ciertas ideas de algunos estudiosos italianos vinculados a esa específica Historia de las Religiones: desde las del fundador de aquella disciplina y de la opción metodológica que implicaba, Raffaele Pettazzoni, a las de sus continuadores «históricos», como Angelo Brelich, Ernesto de Martino y Vittorio Lanternari, a las de estudiosos, como Ileana Chirassi Colombo y como Alessandro Saggiaro (un representante de las últimas generaciones, profesor en la universidad «La Sapienza» de Roma y actual director de la revista *SMSR*), que siguen empeñados actualmente en la prosecución del desarrollo de un método de estudio que se revela efectivamente vigente en el tiempo (*vid. nn. 70 y 71*).

Si se presta atención a la circulación fundamentalmente «descontextualizada» de las ideas de estos autores (es decir, sin que a estas ideas les acompañe una información adecuada sobre el panorama cultural del que han surgido y en el que se integran y se explican), hay que evidenciar que la omisión de sus «contextos» impide al eventual lector español de aquellas traducciones no solo la posibilidad de profundizar y de comprender mejor los contenidos que estas tratan de difundir sino, además, la posibilidad de conocer la existencia de una «escuela romana de Historia de las Religiones», es decir la existencia de una serie de estudiosos que han adoptado la metodología propuesta por Raffaele Pettazzoni hace ya casi un siglo y que la han desarrollado en el tiempo por distintas vías.

De esta forma, si a través de la traducción de los *Prolegómenos* al castellano la figura de Angelo Brelich (de la que se omite comunicar el importante dato de que fue el sucesor de Raffaele Pettazzoni en la cátedra de Historia de las Religiones de la universidad «La Sapienza», desde 1959 y hasta el año de su muerte, en 1977) puede ser ciertamente individuada en España al menos como la de un «historiador de las religiones», a causa también de ese mismo texto «sin contexto» su figura queda vinculada a una Historia de las Religiones que no es la propia. La «recuperación» en España de la figura de Ernesto de Martino (que fue docente de Etnología y de Historia de las Religiones en la universidad de Cagliari, desde 1959 y hasta su muerte en 1965)¹⁰⁹ que, como se recordará, se ha realizado solamente desde el ámbito de la Antropología (y especialmente desde los intereses por renovar el estudio del folclore y el análisis de las culturas alternativas contemporáneas), aun siendo sin duda pertinente (si se tiene en cuenta que Ernesto de Martino ha influido enormemente, y en sucesivas generaciones de antropólogos, en la forma de hacer la Antropología en Italia), no deja de serlo de forma parcial. De hecho, es necesario tener en cuenta que el estudioso napolitano cultivó la Etnología religiosa, una disciplina que desarrolló

¹⁰⁸ Sobre la valoración y el uso crítico de la perspectiva marxista (a la que se adscribe un autor como Godelier) por parte de algunos estudiosos de la opción italiana de la Historia de las religiones, véanse, p. ej., de Martino 1977, cap. 4, Lanternari 1983, 8s. y Massenzio 1988 y 1990.

¹⁰⁹ En la oposición de 1958 a la cátedra vacante de R. Pettazzoni resultaron ganadores, en el primer puesto, A. Brelich (que ocupó la cátedra en la universidad «La Sapienza» de Roma), en el segundo, E. de Martino (destinado a la universidad de Cagliari) y, en el tercero, U. Bianchi (que ocupó la plaza en la universidad de Messina).

dotándola de una acentuada perspectiva historicista cuyo origen puede ser deducido ciertamente, si bien por parte de un lector atento, de la nota biográfica que incluye la traducción de *La tierra del remordimiento* y que informa de la influencia de Benedetto Croce sobre el autor¹¹⁰; pero, con menor probabilidad, o con ninguna, el lector extranjero puede llegar a saber que precisamente aquella disciplina se halla en el origen de esa Historia de las Religiones, inaugurada por Raffaele Pettazzoni, en la que la «imprescindible necesidad de la comparación» exigía la apertura a todas las culturas y, por tanto, también «el estudio, para tal fin, de la etnología religiosa»¹¹¹. Con su pensamiento y con su obra, Ernesto de Martino participó activamente en la construcción de ese nuevo modo italiano de hacer Historia de las Religiones y algunos de los conceptos que elaboró durante sus investigaciones, como el ya mencionado de «crisis de la presencia» (al que se alude en la nota biográfica del estudioso napolitano incluida en la traducción castellana de su libro)¹¹² o el de «etnocentrismo crítico» (*vid.* n. 90) se han revelado, y se revelan de nuevo hoy, de gran fecundidad en el desarrollo de la opción italiana de la Historia de las Religiones (y no solo en ella)¹¹³. Por último, en la obra traducida en 1965 de Vittorio Lanternari (1918-2010) se incluía una breve nota biográfica, que informaba de su docencia en Etnología e Historia de las Religiones en las universidades de Bari y de Roma y que aludía brevemente al «método historicista» utilizado por el autor para el estudio de los hechos religiosos¹¹⁴, pero sin desvelar su filiación intelectual con Raffaele Pettazzoni y con Ernesto de Martino, impidiendo, de este modo, la posibilidad de contextualizar su obra en el panorama italiano de la elaboración, a mediados del siglo pasado, de aquella específica etnología religiosa¹¹⁵.

¹¹⁰ De Martino 1999, en la solapa de la contraportada. Luego, como ya he señalado en el texto, el lector tendría que indagar la problemática posición de de Martino respecto del historicismo de B. Croce: *vid.* n. 57 y n. 92.

¹¹¹ Como evidenciaba A. Brelich (Brelich 1977b, 5 = 2002, 140s.). Los trabajos de R. Pettazzoni testimonian ampliamente la necesidad y la importancia de su interés por el estudio de las culturas de los «pueblos primitivos» (y, quizás, la iniciativa de Álvarez de Miranda de la serie radiofónica «Un mito a la semana», de 1955, se deba entender a la luz de su formación en Roma y, en concreto, de la empresa editorial que se propuso su maestro italiano con *Miti e Leggende*, que consistió en la reunión y la publicación del mayor número posible de mitos para darlos a conocer al público italiano y cuyos primeros volúmenes aparecieron en 1948 y 1953: véanse datos en Sabbatucci 1963, 10ss. y en Díez de Velasco 2015, 89s., respectivamente).

¹¹² De Martino 1999, en la solapa de la contraportada (en la que se cita correctamente la asociación de aquel concepto con el de «integración cultural» y se proporciona, además, la adecuada referencia a su obra *Il mondo magico*, de 1948, en la que proponía y desarrollaba tales conceptos: véase de Martino 1948, cap. II e id. 1954 y 1957). De derivación filosófica, antropológica y psicológica, el concepto de «crisis de la presencia» *demartiniano* atiende tanto al riesgo de no poder «estar en la Historia» (es decir, de no poder afrontar la vida de forma cultural) que emerge especialmente en los momentos críticos de la existencia humana, como a los mecanismos institucionales culturales (magia/religión, mito-rito, simbolismo civil), que permiten la superación de aquellos y la reintegración del individuo, del grupo humano en la Historia. *Vid.* n. 104.

¹¹³ Véanse sus contribuciones a la revista *SMSR* (1942, 1945-1946, 1951-1952, 1954, 1955, 1957 y 1958; el volumen de 1985 está dedicado al estudio de su obra); véase Massenzio 1997, 53-73 y, sobre su relación con R. Pettazzoni, consúltense Gasbarro 1985 y 1990, 167ss., Montanari 2006 y Spineto 2012b, 113-116. *Vid.* n. 90 y sobre el ulterior desarrollo del concepto de «etnocentrismo crítico» por parte de D. Sabbatucci, consúltense Gasbarro 1985 y 1990, 182ss.. Véase en Botta 2010, la contextualización del concepto de «crisis de la presencia» *demartiniano* en la revisión histórico-crítica del chamanismo promovida actualmente por la universidad «La Sapienza» de Roma. Sobre la utilización de este concepto en España, *vid.* n. 104. Su figura y su obra han sido puestas de actualidad en tiempos recientes, y con proyección en ámbito internacional, a través de la constitución de la «*Associazione internazionale E. de Martino*» (que promueve el estudio y la difusión de su obra más allá de las fronteras italianas), presidida por M. Massenzio, uno de sus alumnos: *vid.* n. 103. El libro de E. de Martino, *La fine del mondo*, de 1977, figura junto al manual de A. Brelich (Brelich 1966) en el programa de textos (objeto de examen) en la materia de Historia de las Religiones que M. Massenzio imparte en la universidad de Roma II, Tor Vergata.

¹¹⁴ Lanternari 1965, en la contraportada.

¹¹⁵ Véase Lanternari 1983, 9s.; *vid.* también Massenzio-Alessandri 2013.

En conclusión, se puede decir que, a través de las traducciones al castellano de esas obras «descontextualizadas» de estos estudiosos italianos, el lector español no puede efectivamente conocer la existencia de una opción científica «italiana» para el estudio de las religiones, ni la de una «escuela romana de Historia de las Religiones» que la ha desarrollado y la representa, ni relacionar a los autores que se han traducido en España con aquella.

4. La transmisión de la opción italiana de la Historia de las Religiones en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de Madrid

El tema de las traducciones no agota, obviamente, la serie de cuestiones que plantea el análisis de los modos en los que se produce la circulación internacional de las ideas¹¹⁶. Como recordaba al inicio de estas páginas que conmemoran la figura científica del prof. Ángel Álvarez de Miranda, del «encuentro» con las ideas extranjeras *in situ* deriva, en muchas ocasiones (como fue el caso de aquel estudioso español), la posibilidad de resonancia de aquellas a través de la docencia en la universidad, en ese centro de un saber que es centrípeto («*que la universidad hereda, incrementa*», como afirmaba Álvarez de Miranda) y, a la vez, un saber que es centrífugo («*que la universidad transmite*», como recordaba también aquel estudioso¹¹⁷): el aula universitaria permite, efectivamente, la recreación ulterior de aquel «encuentro» a través del acercamiento, por parte del docente, de aquella nueva idea (que ahora no puede ser presentada sin una adecuada «contextualización») a quienes se están formando allí.

Ángel Álvarez de Miranda no conoció en Italia una «escuela», sino una perspectiva metodológica extranjera, que se hallaba en sus momentos iniciales y fundadores, a través de su encuentro y de su formación con el prof. Raffaele Pettazzoni, al que reconocerá siempre como maestro¹¹⁸. Solo idealmente, pues, se puede presentar en continuidad con la apertura científica del discípulo español hacia las ideas «italianas» y con su deseo de integrarlas, de forma personal, en su proyecto de implantación de una Historia de las Religiones en España, la existencia, en el «Máster universitario de Ciencias de las Religiones» de Madrid, de un tema exclusivamente dedicado al estudio de las propuestas teóricas y metodológicas de la «escuela romana de Historia de las Religiones» (un tema que imparto desde la creación del Máster y que halla su colocación adecuada dentro de la asignatura de «Teorías y Metodologías del estudio de las religiones» que corre a cargo del prof. Francisco Díez de Velasco).

La presencia de ese tema en el Máster del IUCR plantea, sin embargo, algunas cuestiones que es necesario evidenciar, aun brevemente, desde el punto de vista de la

¹¹⁶ Aquí no se ha tenido en cuenta el hecho de que muchos estudiosos y docentes universitarios españoles conocen, ciertamente, la opción italiana para el estudio de las religiones, así como tampoco su presumible papel en la difusión de aquellas ideas. No se ha considerado tampoco la función de los congresos internacionales en el conocimiento de la perspectiva italiana, ni la existencia de obras italianas de los representantes de aquella en las bibliotecas españolas. En ámbito editorial, cabe señalar el interés manifestado por distintas perspectivas metodológicas, incluida la italiana, en el estudio de las religiones en el volumen de Marín Ceballos-San Bernardino Coronil 2006, que proporciona las traducciones de los artículos originales de Xella 2005 y de Lancellotti 2005.

¹¹⁷ Álvarez de Miranda 1959a, 290.

¹¹⁸ En una carta dirigida a R. Pettazzoni y fechada en mayo de 1955, Álvarez de Miranda reconocía su deuda respecto a las enseñanzas que había recibido del estudioso italiano, reconociéndose con orgullo como alumno suyo: véase Díez de Velasco 2007a, 115 y n. 51.

circulación de las ideas extranjeras en ámbito nacional que se ha adoptado en este trabajo. Por encima de la obviedad que implica señalar –si se usa el término «escuela» italiana– la común adhesión por parte de sus representantes a esa específica «Historia de las Religiones» inaugurada por el prof. Pettazzoni, así como las necesarias afinidades epistemológicas entre ellos (que convergen, sin duda, en la relevancia de la perspectiva histórica), conviene simultáneamente prestar atención también a las ya mencionadas diferencias que existen entre los representantes de aquella escuela (con personalidades y recorridos científicos distinguibles) y que cualquier lector español también puede advertir ya en el caso de los autores italianos que han sido traducidos en España.

Dicha diversidad no solo depende de la lógica individualidad que caracteriza a cualquier estudioso, sino que deriva «históricamente» de la desaparición del fundador, Raffaele Pettazzoni, y de la consiguiente necesidad de interpretar su obra y aquel «método que se hallaba *implícito* en ella» (como señalaba Angelo Brelich en su conmemoración del maestro en 1960¹¹⁹, pues Pettazzoni no había dejado escritos de corte metodológico¹²⁰), lo que no podía más que desembocar en una serie de desarrollos propios y originales de las propuestas del maestro por parte de quienes se convirtieron, de forma diacrónica, en sus herederos y «exégetas»¹²¹.

Ahora bien, ante tales diferencias, cabe distinguir una atención y una valoración diferentes según se contemplen desde una perspectiva interna, dentro del contexto italiano, o desde una perspectiva externa, fuera de aquel. Se trata de dos puntos de observación que, evidentemente, no coinciden en la distancia desde la que se observa y se analiza ese hecho histórico-cultural que constituye el origen y el desarrollo de la disciplina de la Historia de las Religiones en Italia. No sé si se puede, o si se debe, llegar a una cierta coincidencia de perspectivas; en cualquier caso, es necesario tener en cuenta que solo la adquisición de una distancia similar a la que se posee desde un punto de vista externo puede permitir que «se resuelvan en la historia» las cuestiones internas inherentes a toda corriente de pensamiento, de innegable carga conflictiva, en torno a la continuidad/discontinuidad respecto de las ideas originarias que la han hecho surgir (me refiero a las cuestiones en torno a la mayor o menor fidelidad, o incluso la ruptura, respecto de una herencia metodológica por parte de sus «representantes», a las aspiraciones mayores o menores de aquellos al establecimiento de una «ortodoxia» o, por el contrario, a la admisión de una «heterodoxia» respecto de las propuestas originarias, etc...)¹²². Pero cabe señalar que, desde la consciencia de que la opción italiana, inaugurada por Raffaele Pettazzoni y desarrollada variamente por sus seguidores, tiene ya una larga historia, no faltan actualmente las voces que reclaman, desde el contexto interno, la atención hacia la originalidad y la vigente fecundidad a la que han dado lugar las diversas vías abiertas por quienes interpretaron, en el tiempo, la herencia metodológica del maestro¹²³.

¹¹⁹ Brelich 1960, 192 (= 1979, 123; 1983, 9s.): cursiva del autor.

¹²⁰ Aparte de su Lección inaugural (Pettazzoni 1924b), las indicaciones metodológicas de Pettazzoni aparecen, casi exclusivamente, en las introducciones a algunas de sus obras, pues su artículo sobre «*Il metodo comparativo*» no constituye, a pesar de lo que cabría esperar por el título, una exposición sobre su método (vid. Pettazzoni 1959): véanse datos en Spineto 2012b, 91ss.

¹²¹ Brelich 1960, 191s. (= 1979, 122s.; 1983, 9s.); 1977b, 3-6; Gasbarro 1990, 99, 101s. Véase n. 7.

¹²² Cuestiones suscitadas, p. ej., por Montanari 2009 y por Severino 2011.

¹²³ Esta es la lectura que se extrae ya, p. ej., del trabajo de Massenzio 1997; una voz más explícita en este sentido y más reciente es la de Spineto 2012b, 119 y 109, n. 96.

Desde una perspectiva externa, no se pueden contemplar aquellas diferencias más que como el cauce de un renovado enriquecimiento de los planteamientos teóricos de la «opción italiana». Es más, se puede afirmar que ha sido la progresiva profundización por parte de los discípulos e intérpretes de Raffaele Pettazzoni, con modalidades y orientaciones distintas y con resultados diversos, en las propuestas teóricas y metodológicas que se hallaban más o menos explicitadas en la obra de aquel estudioso italiano (su indiscutible y común punto de referencia), la que ha convertido a la escuela romana de Historia de las Religiones en una opción científica de gran dinamismo y de vigente actualidad.

Transmitir la información sobre las propuestas teóricas y metodológicas de la escuela romana de Historia de las Religiones en el curso del Máster implica, pues, como señalaba, recrear en el aula universitaria un «encuentro» con aquellas que, en mi caso, no puede prescindir de esa doble perspectiva señalada, vista mi doble condición de *insider* (pues mi formación en esta disciplina se debe también a un encuentro personal en Roma con ese nuevo modo de hacer la Historia de las Religiones, y en concreto con la prof.^a Giulia Piccaluga, alumna de Angelo Brelich y estudiosa de gran relieve en la aplicación, desarrollo y transmisión de la orientación *brelichiana*) y, simultáneamente, de *outsider* (pues mi formación cultural y universitaria son españolas); de ahí el propósito personal de atraer la atención de los alumnos hacia esa indudable continuidad metodológica a lo largo de la historia, que permite hablar de una «escuela romana», así como hacia la originalidad de las distintas aportaciones, que igualmente la conforman.

Aun con inmoderada pretensión, pienso que la existencia de un tema sobre el modo italiano de hacer la Historia de las Religiones en el «Máster Universitario en Ciencias de las Religiones» de Madrid, que mira a la difusión y a la adecuada comprensión de aquellas ideas extranjeras y, por tanto, a la posibilidad de su utilización por parte de los alumnos en sus recorridos científicos futuros, rinde un sincero homenaje a aquel fecundo «encuentro» del que partió el ejemplar empeño científico del prof. Ángel Álvarez de Miranda.

5. Bibliografía

- Álvarez de Miranda, A., 1955, «Un tratado de Historia de las Religiones», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 61, 109-112.
- Álvarez de Miranda, A., 1959a, «El saber histórico-religioso y la ciencia española», *Obras. II (Ensayos histórico-religiosos)*, recopilación por C. de la Gándara, Madrid, 289-315.
- Álvarez de Miranda, A., 1959b, «Poesía y Religión», *Obras. II (Ensayos histórico-religiosos)*, recopilación por C. de la Gándara, Madrid, 43-111.
- Bleeker, C. J., 1959, «*In memoriam Raffaele Pettazzoni*», *Numen*, 6, 76a-76b.
- Botta, S., 2010, «La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni», A. Saggioro (ed.), Roma, 59-86.
- Bourdieu, P., 2016, «Le condizioni sociali della circolazione internazionale delle idee», *Studi Culturali*, 13, 69-79 (trad. it. del texto de su Conferencia del 30 octubre de 1989, en la universidad de Friburgo, por G. Ienna).
- Brelich, A., 1956, «Appunti su una metodologia», *SMSR*, 27, 1-30.
- Brelich, A., 1959, «*In memoriam Raffaele Pettazzoni*», *Numen*, 6, 76b-76c.
- Brelich, A., 1960, «Commemorazione di R. Pettazzoni», *SMSR*, 31, 191-202 (= Brelich, A.,

- 1979 (ed. póstuma), *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 122-130 = Brelich, A., 1983 (re.), «La consistenza di una eredità», *SMSR*, 49, 9-16).
- Brelich, A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.
- Brelich, A., 1972, «Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)», *Religioni e civiltà*, 1 = *SMSR*, 41, 7-28.
- Brelich, A., 1977a, «Prolegómenos a una historia de las religiones», Puech, H. -Ch. (dir.), *Historia de las Religiones, vol. I. Las Religiones antiguas*, Madrid, 30-97 (trad. esp. de «Prolegomènes à une histoire des religions», Puech H.-Ch. (dir.), *Histoire des Religions I*, Paris, 1970, 3-59).
- Brelich, A., 1977b, «La metodologia della scuola di Roma», Gentili, B. – Paioni, G. (eds.), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Roma, 3-29 = Xella, P. (ed.), A. Brelich, *Mitologia, politeismo magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, Napoli, 2002, 139-164.
- Brelich, A., 1979a (ed. póstuma), «Verità e scienza. Una vita», id., *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 21-115.
- Brelich, A., 1979b (ed. póstuma), «Storia delle religioni. Perché?», id., *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 224-257.
- Croce, B., 1938, *La storia come pensiero e come azioni*, Bari.
- Chirassi Colombo, I., 1998, «Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie», Arcella, L. – Pisi, P. – Scagno, R. (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano, 379-400.
- Chirassi Colombo, I., 2005, *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*, Madrid (trad. esp. de *La religione in Grecia*, Roma-Bari, 1983).
- De Martino, E., 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari.
- De Martino, E., 1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino.
- De Martino, E., 1951-1952, recensioni a «Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 254; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre'*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX (1951), pp. 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 447», *SMSR*, 23, 148-157.
- De Martino, E., 1954, «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», *SMSR*, 25, 1-25.
- De Martino, E., 1957, «Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni», *SMSR*, 28, 89-107.
- De Martino, E., 1999, *La tierra del remordimiento*, Barcelona (trad. esp. de *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1961).
- De Martino, E., 1977 (ed. póstuma), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissici culturali* (C. Gallini, ed.), Torino; 2002 (Gallini, C. – Massenzio, M., eds.), Torino.
- Díez de Velasco, F., 1995, «La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina», *Ilu*, 0, 51-61.
- Díez de Velasco, F., 2007a, «Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones: un proyecto truncado», *Bandue*, 1, 83-133.
- Díez de Velasco, F., 2007b, *Ángel Álvarez de Miranda, historiador de las religiones*, Madrid.
- Díez de Velasco, F., 2007c, «Mircea Eliade y Eugenio D'Ors (y el arquetipo)», *Ilu*, 12, 259-281.
- Díez de Velasco, F., 2009, «The History (Study) of Religions in Spain and the SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones) / Spanish Association for the Sciences of Religions», *Bandue*, 3, 123-136.

- Díez de Velasco, F., 2015, «Ritos y juegos del toro» en la trayectoria investigadora de Ángel Álvarez de Miranda, Sevilla.
- Feixa Pampols, C., 1987-1988, «Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana (I i II)», *Nous Horizons*, 105, 28-41 y 107, 21-32.
- Feixa Pampols, C., 1997, «De Martino dalla Catalogna: Furori, simboli e valori nelle culture giovanili», Gallini, C. – Massenzio, M. (eds.), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, 59-73.
- Feixa Pampols, C., (ed.), 2008a, Ernesto de Martino. *El folklore progresivo y otros ensayos*, Barcelona.
- Feixa Pampols, C., 2008b, «Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna», Feixa Pampols, C., 2008a, 13-66.
- Fernández Savater, A., 2011, «Crisis de la presencia. Una lectura de Tiquun», en <http://www.espaienblanc.net/Crisis-de-la-presencia-Una-lectura.html> (2011-07-09). Última consulta: 5-4-2017.
- Gallini, C. – Massenzio, M. (eds.), 1997, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli.
- Gandini, M., 1960, «Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni», *SMSR*, 31, 3-21.
- Gasbarro, N., 1985, «E. de Martino: microstoria di un 'nostro'», *SMSR*, 51, 211-235.
- Gasbarro, N., 1990, «La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni», *SMSR*, 56, 95-199.
- Giorda, M. – Saggiaro, A., 2011, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*, Bologna.
- Giusti, S., 1990, «L'equivoca situazione degli studi storico-religiosi degli anni venti», *SMSR*, 56, 201-217.
- Ienna, G. – Santoro, M., 2016, «Per una scienza delle relazioni internazionali in campo culturale», *Studi Culturali*, 13, 61-80.
- Lain Entralgo, P., 1952, «Poesía, Ciencia y realidad», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 31, 13-30.
- Lancellotti, M. G., 2005, «Il metodo comparativo nell'opera di Angelo Brelich e le recenti tendenze nello studio delle religioni», Lancellotti, M. G.- Xella, P. (eds.), *Angelo Brelich e la Storia delle Religioni. Temi, problemi e prospettive*, Verona, 51-71 (trad. esp.: Marín Ceballos, M. C.-San Bernardino Coronil, J. (eds), 2006, 147-174).
- Lanternari, V., 1983, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari (Milano, 1959¹).
- Lanternari, V., 1965, *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*, Barcelona (trad. esp. de *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960).
- Leflaive, G., 2000 y 2001, «Reseña de “La tierra del remordimiento”, de E. de Martino. Ed. Bellaterra, 1999», *Revista de Antropología Social*, 9, 223-249; *Política y Sociedad*, 38, 245-247.
- Marcos, M., 2009, «The Study of Religions in Spain», *Bandue*, 3, 191-214.
- Marín Ceballos, M. C. – San Bernardino Coronil, J. (eds.), 2006, *Teoría de la Historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla.
- Massenzio, M., 1988, «Il rapporto economia-religione nel pensiero di A. Brelich», *SMSR*, 54, 277-288.
- Massenzio, M., 1990, «Religione e utilità», *SMSR*, 56, 25-37.
- Massenzio, M., 1997, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano.
- Massenzio, M. – Alessandri, A., 2013, «La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto de Martino», *Arch.Sc.Soc.Rel.*, 161, 127-145.

- Montanari, E., 1993, «Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto de Martino», *SMSR*, 59, 265-278.
- Montanari, E., 2006, «De Martino e Pettazzoni: aspetti di un confronto metodologico», *SMSR*, 72, 101-123.
- Montanari, E., 2009, «Eliade nel pensiero di Pettazzoni: riflessioni sugli ‘Ultimi appunti’», *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, 26, 143-158.
- Moreno Fernández, A., 2011, «Ortega y Gasset: Religión y problema en España», *Pensamiento*, 67, 459-486.
- Otto, R., 1980, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid (trad. esp. de *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917).
- Pettazzoni, R., 1914, «Storia del cristianesimo e storia delle religioni», *Scientia*, 8, 1-15.
- Pettazzoni, R., 1924a, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna.
- Pettazzoni, R., 1924b, *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni*, Bari.
- Pettazzoni, R., 1925a, «La ‘grave mora’ (Dante, Purg. 3.127 sg.). Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva», *SMSR*, 1, 1-65.
- Pettazzoni, R., 1925b, recensión a «G. van der Leeuw, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion* («Christentum und Fremdreigionem», Bd. I), München, E. Reinhardt, 1925, pp. 161», *SMSR*, 1, 231-232.
- Pettazzoni, R., 1933, recensión a «G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, pp. XII-669», *SMSR*, 9, 242-244.
- Pettazzoni, R., 1949-1950, recensión a «Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 402», *SMSR*, 22, 165-167.
- Pettazzoni, R., 1951-1952, «Introduzione alla storia della religione greca», *SMSR*, 23, 20-33.
- Pettazzoni, R., 1952, *Italia religiosa*, Bari.
- Pettazzoni, R., 1954, «Aperçu introductif», *Numen*, 1, 1-7.
- Pettazzoni, R., 1955, *L'onni-scienza di Dio*, Torino.
- Pettazzoni, R., 1959, «Il metodo comparativo», *Numen*, 6, 1-14.
- Pettazzoni, R., 1986, «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», Eliade, M. – Kitagawa, M. J. (eds.), *Metodología de la Historia de las religiones*, Barcelona, 86-94 (trad. esp. de «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», Eliade, M. – Kitagawa, M. J. (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago, 1959, 59-66).
- Pisi, P., 1990, «Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni», *SMSR*, 56, 245-277.
- Puech, H. -Ch., 1977, «Prefacio», Puech, H.-Ch. (dir.), *Historia de las religiones I. Las religiones antiguas*, Madrid, 1-27 (trad. esp. de «Préface», Puech, H.- Ch., *Histoire des religions I*, Paris, 1970, VII-XXVII).
- Romero Noguera, P., 2003, «Ernesto de Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano», *Quaderns-e*, 01, <http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09txt.htm>. (última consulta 5-4-2017).
- Romero Noguera, P., 2013, «Tiquun en el sur de Italia: Magia, “crisis de la presencia” y crítica del sujeto clásico», *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, 3, 94-106 (www.academia.edu/11261051/Tiquun_en_el_sur_de_Italia_magia_crisis_de_la_presencia_y_critica_del_sujeto_clásico, 24/10/2013; última consulta 5-4-2017).
- Sabbatucci, D., 1963, «Raffaele Pettazzoni», *Numen*, 10, 1-41.
- Sabbatucci, D., 1990a, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano.
- Sabbatucci, D., 1990b, «La vanificación dell’oggetto religioso», *SMSR*, 56, 39-41.

- Saggiaro, A., 1996, *La storia delle religioni nella scuola italiana. Un progetto di didattica storico-religiosa*, Roma.
- Saggiaro, A., 2007, «Espíritus cesados. El extraño caso de *Aius Locutius*», Montero, S. – Cardete, M. C. (eds.), *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas ('Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XIX. Serie de monografías)*, Madrid, 155-164.
- Santemma, A., 2005, «La vanificazione dell'oggetto religioso nella scuola italiana di storia delle religioni», Lancellotti, M. G. – Xella, P. (eds.), *Angelo Brelich e la Storia delle Religioni. Temi, problemi e prospettive*, Verona, 2005, 41-49.
- Scagno, R., 2008, «La ricezione dell'opera di Mircea Eliade in Italia: un bilancio critico», *SMSR*, 74, 77-87.
- Segarra Crespo, D., 1997, «La enseñanza de la Historia de las Religiones en la escuela: el proyecto didáctico de la Cátedra de Religiones del mundo clásico de la Universidad La Sapienza de Roma», *Boletín de la SECR*, 7, 15-31.
- Severino, V. S., 2011, «Le mur de la laïcité (1961). Histoire des religions et sécularisation de l'histoire en Italie», *SMSR*, 77, 100-118.
- Spineto, N. (ed.), 1994, *Mircea Eliade. Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris.
- Spineto, N., 1999, «L'histoire des religions en Italie entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle», *MEFRIM*, 111, 599-609.
- Spineto, N., 2012a, «Storia delle religioni e storia del cristianesimo: Dibattiti di inizio secolo», id., *Storia e storici delle religioni in Italia*, Alessandria, 7-29.
- Spineto, N., 2012b, «Raffaele Pettazzoni e la comparazione», id., *Storia e storici delle religioni in Italia*, Alessandria, 91-119.
- Spineto, N., 2012c, «Il dibattito fra indirizzi storici e fenomenologici: Ugo Bianchi e Mircea Eliade», id., *Storia e storici delle religioni in Italia*, Alessandria, 151-169.
- Testa, A., 2012, «Il magismo di Ernesto de Martino: un confronto e un dibattito francese», Ciccodicola, F. (ed.), *Ernesto de Martino: storicismo critico e ricerca sul campo*, Roma, 205-230.
- Widengren, G., 1959, «*In memoriam Raffaele Pettazzoni*», *Numen*, 6, 76c-76d.
- Xella, P., 2005, «Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni», Lancellotti, M. G. – Xella, P. (eds.), *Angelo Brelich e la Storia delle Religioni. Temi, problemi e prospettive*, Verona, 21-40 (trad. esp. Marín Ceballos, M. C. – San Bernardino Coronil, J. (eds), 2006, 123-146).